MENALAR HUKUM TUHAN

Akar Penalaran *Ta'lîlî* dalam Pemikiran Imam al-Ghazâlî

Pengantar:
Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA
Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA

LKAS - BANDA ACEH
2009

MENALAR HUKUM TUHAN

Akar Penalaran *Ta'lîlî* dalam Pemikiran Imam al-Ghazâlî

Pasal 2
(1) Hak cipta merupakan hak eklusif bagi pencipta atau pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Pasal 72
(1) Barangsiapa yang sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 9 ayat 9 dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan / atau denda paling sedikit Rp. 1000.000,00,- (satu juta rupiah), atau pidana penjara 7 (tujuh) tahun dan / denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
(2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait dan sebagainya dimaksud dengan pasal (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

Jabbar Sabil

MENALAR HUKUM TUHAN

Akar Penalaran *Ta'lîlî* dalam Pemikiran Imam al-Ghazâlî

Pengantar:
Prof. Dr. H. Al Yasa' Abubakar, MA
Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA

LKAS - Banda Aceh
2009

MENALAR HUKUM TUHAN
Akar Penalaran *Ta'lîlî* dalam Pemikiran Imam al-Ghazâlî
© Jabbar Sabil

Diterbitkan pertama kali, September 2009 oleh:
Lembaga Kajian Agama dan Sosial (LKAS)
Banda Aceh - Indonesia

xxxvi + 300 hlm.; 14 cm x 21 cm

ISBN: 978-602-95838-2-3

Desain Sampul danTataletak:
Abay S

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
dilarang mereproduksi sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apapun dan tujuan apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

Dilarang memperjualbelikan buku ini dalam keadaan rusak
dan mengedarkannya dalam bentuk jilid atau sampul lain

LKAS - BANDA ACEH
2009 M/1430 H

Jl. Teungku Dihaji, Lorong Nyak Awan, No. 14 Lamdingin
Kecamatan Kuta Alam - Kota Banda Aceh, 23127

email: lkasnews@yahoo.co.id
www.lkas.org

Pengantar Penerbit

Lembaga Kajian Agama dan Sosial (LKAS) Banda Aceh menyampaikan apresiasi yang tidak terhingga kepada Sdr. Jabbar Sabil, MA atas kepercayaannya kepada LKAS untuk menerbitkan buku ini. Dari awal kehadirannya pada pertengahan 2009, LKAS Aceh mendedikasikan diri sebagai lembaga nirlaba yang bertujuan mencerahkan dan mencerdaskan kehidupan umat melalui tradisi ilmiah, salah satunya melalui upaya penerbitan karya-karya terbaik putra-putri Aceh.

Sebagaimana kita maklumi bersama di antara jubelan akademisi muda kita terdapat sejumlah karya menarik dan bernas yang tidak kalah menarik jika disandingkan dengan karya-karya intelektual lainnya di ibukota. Yang menjadi persoalan selama ini hanya terbatasnya institusi yang bersedia memfasilitasi dan mempromosi karya-karya mereka. Memang ada satu dua lembaga yang bersedia menerbitkan karya-karya ilmiah intelektual muda kita. Namun seperti pengakuan sebagian akademisi, sikap dan tindakan yang ditunjukkan oleh penerbit-penerbit itu cenderung eksploitatif; tidak transparan jumlah eksamplar yang dicetak, tidak jelas *fee* yang harus diterima penulis dan berbagai sikap eksploitatif lainnya.

Berangkat dari kondisi yang demikian, LKAS mendedikasikan diri bagi ikhtiar aktualisasai para akademisi

Aceh dalam rangka pencerahan dan pemajuan tamaddun ilmiah di Bumi Aceh ini. Buku ini adalah salah satu dari tiga buku yang telah diterbitkan LKAS di samping jurnal ilmiah dan buletin.

Sebagaimana diakui penulisnya, cikal bakal ide penulisan buku ini bermula dari diskusi ringan perihal fenomena adanya krisis pijakan transedental dalam sistem hukum positif dan kurang akomodatifnya fikih terhadap fenomena kekinian. Yang selalu dipertanyakan adalah absesnnya suatu metodologi *us̲ûl al-fiqh* yang lebih membumi.

Ketika membaca buku ini kita segera merasakan adanya kerisauan penulis terkait adanya *image* bahwa hukum positif dengan berbagai pendekatan metodologinya dipandang lebih mampu menjadi solusi sosial kemasyarakatan ketimbang hukum Islam. Menurut penulis, hukum Islam terkesan tidak mampu berperan maksimal, karena teori *mas̲lah̲ah* yang dipandang mampu memberi jawaban tidak mendapat justifikasi secara metodologis.

Intinya melalui buku ini, penulis mencoba mencari pijakan dasar teori *mas̲lah̲ah* yang kemudian diharapkan menjadi teori *maqâs̲id al-syarî'ah,* atau yang dikenal dengan *fiqh al-maqâs̲id*. *Out put* dari semua itu diharapkan teori *mas̲lah̲ah* dapat diterima sebagai suatu metodologi alternatif dari tradisi keilmuan Islam.

Melihat fenomena fikih kontemporer, kita yakini apa yang ditawarkan Sdr. Jabbar Sabil pantas untuk ditimbang. Termasuk dalam rangka merasionalisasikan sejumlah hukum Islam yang telah, sedang dan akan diterapkan di Aceh yang oleh sementara pihak dinilai kontroversial.

Sebagaimana dimaklumi, *al-mas̲lah̲at al-mursalah* merupakan induksi dari logika sekumpulan *nas̲s̲*, bukan

nass yang parsial seperti yang berlaku dalam teori *qiyâs*. Sebagaimana diungkapkan sejumlah ulama, ada tiga syarat untuk menjadikannya sebagai metodologi/dalil penetapan hukum. *Pertama,* kemaslahatan itu sesuai dengan kehendak syariat dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung *nass* secara umum. *Kedua*, kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan melalui *al-maslahat al-mursalah* itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menolak kemudaratan. *Ketiga*, kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu.

Ya, semoga buku ini bermanfaat bagi semua, bagi Aceh tempat penulis dilahirkan dan dibesarkan dan bagi Indonesia Sang Ibu Pertiwi kita. Meminjam istilah Djalaluddin Rahmat, semoga buku ini menjadi inspirasi bagi semua pihak untuk mendahulukan akhlak di atas fikih.

Banda Aceh, September 2009
Direktur LKAS Aceh,

USAMAH EL-MADNY

Takzim dan Syukur

Segala puji bagi Allah yang telah menetapkan tatanan hidup yang penuh dengan hikmah, juga menganugerahi akal bagi manusia sehingga dapat memaknai *al-hikmat al-tasyrî'iyyah* di balik semua ketetapan-Nya. Selawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Rasulullah Saw., sosok yang selalu meneladankan kebijaksanaan dalam segala lini kehidupan. Juga kepada keluarga, sahabat beliau dan para ulama penerus perjuangan dan tradisi ilmiah keislaman.

Syukur kami kepada Allah atas kesempatan untuk ikut serta dalam usaha pelestarian tradisi ilmiah, serta meramaikan ajang kajian keislaman di lingkungan PPs. IAIN Ar-Raniry. Adalah suatu kebahagiaan dan kehormatan bagi kami, karena memperoleh bimbingan dan binaan dari guru yang memiliki integritas, dedikasi tinggi, dan konsisten terhadap usaha pengembangan keilmuan.

Dari berbagai kesempatan dialog --terutama perkuliahan-- kami menemukan banyak hal yang menuntut perhatian dan keseriusan untuk digarap. Khususnya dalam cita-cita besar membangun kekuatan metodologis agar mampu menjawab tuntutan atas kebutuhan hukum di tengah umat secara bertanggung jawab tanpa harus tercerabut dari akar keilmuan Islam. Hal ini segera menjadi bahan diskusi hangat di kalangan teman yang sama-sama berkonsentrasi di Fiqh Modern.

Salah satu hal yang mengemuka dalam diskusi dengan teman-teman di warung kopi, adalah adanya krisis pijakan transendental dalam sistem hukum positif dan kurang akomodatifnya fikih terhadap fenomena kekinian. Diskusi ini tidak membahas fikih sebagai materi hukum, tapi mempertanyakan absennya suatu metodologi *usûl al-fiqh* yang lebih "membumi". Watak deduktif dari teori *usûl al-fiqh* selama ini mengesankan ketidakberpijakan fikih kepada nilai-nilai yang hidup di tengah realitas sosial. Sebagian teman memperhadapkannya dengan pemikiran-pemikiran yang muncul dan berkembang dalam teori hukum positif. Salah satunya Positivisme Hukum Kritisnya Stammler (*Kritisches Rechtspositivismus*), namun ditolak oleh teman lain karena Stammler sendiri dipandang gagal dalam menunjukkan dasar transendental yang sebenarnya bagi hukum.

Dari ilustrasi ini, secara umum penulis menangkap adanya imej bahwa Hukum Positif dengan berbagai pendekatan metodologisnya dipandang lebih mampu menjawab tantangan dan tuntutan dari perkembangan sosial masyarakat. Sementara Hukum Islam tidak memiliki sisi ini, karena teori *maslahah* yang selama ini dipandang mampu memberi jawaban ternyata tidak mendapat legitimasi secara metodologis. Akibatnya ia kehilangan sifat transendentalnya, bahkan sebagian ulama justru menvonisnya sebagai mengikut hawa nafsu. Dari manakah akar metodologis bagi teori *maslahah* sehingga kesimpulan yang dihasilkan darinya tetap dapat diberi label "Hukum Islam"?

Dari diskusi-diskusi ini penulis terinspirasi untuk meneliti pijakan dasar teori *maslahah* yang kemudian menjadi teori *maqâsid al-Syarî'ah*, atau yang sekarang dikenal sebagai *fiqh al-maqâsid*. Penulis tertantang untuk menemukan akar

teori *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah/maqâ<u>s</u>id* sehingga jelas akar metodologis yang menumbuhkannya. Dengan demikian, keberadaannya sebagai suatu metodologi alternatif terbukti memiliki legitimasi dari tradisi keilmuan Islam.

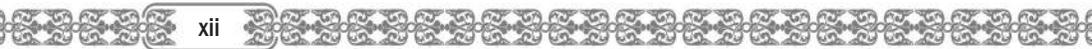
Dalam penelusuran awal, penulis menemukan petunjuk ke arah ini dari pemikiran Imam al-Ghazâlî tentang *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah*. Dan ini menjadi lebih jelas dalam uraiannya tentang *masâlik al-'illah*. Lalu ketika dikaji lebih dalam ternyata teori *munâsabah*/komformitas-nya al-Ghazâlî merupakan akar yang kuat bagi beberapa teori alternatif yang patut diperhatikan di masa sekarang ini. Dari penelusuran awal ini penulis merasa bahwa penelitian harus dimulai dari metode *ta'lîl* Imam al-Ghazâlî yang dalam buku ini disebut metode penalaran *ta'lîlî* (mencakup *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah* dan *masâlik al-'illah*). Inilah awal mulanya kenapa penulis memilih untuk meneliti pemikiran al-Ghazâlî. Selain itu, fakta sejarah menunjukkan bahwa teori-teori *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* mendapat sentuhan sistematisasi di zaman al-Ghazâlî hidup. Dan al-Ghazâlî sendiri sangat jelas sikapnya ketika mengemukakan istilah *al-istidlâl al-mursal*, *al-ma'nâ al-munâsib al-ma<u>s</u>la<u>h</u>î*, *al-mulâ'im al-mursal* dan *al-isti<u>s</u>lâ<u>h</u>*.

Istilah-istilah yang dikemukakan al-Ghazâlî sangat spesifik, menurut kami istilah ini harus dipahami dalam konstelasi pemikiran al-Ghazâlî sendiri, sebelum diformulasi dan diaktualkan kembali. Oleh karena itu, dalam pembahasan buku ini penulis selalu menyertakan istilah aslinya. Bahkan bagi istilah yang menggunakan kosa kata beragam tapi memiliki maksud yang sama, penulis coba menggunakannya secara berdampingan agar lebih familiar. Sepertinya tidak ada pilihan lain, pembaca dituntut untuk familiar dengan kata yang dipilih oleh al-Ghazâlî sebagai istilah sampai kita mendapat formulasi

yang tepat dalam proses aktualisasinya. Karena dalam keempat kitab *us̲ûl al-fiqh* karya al-Ghazâlî ditemukan adanya pemilihan kata yang berbeda sebagai istilah untuk mewakili maksud yang lebih kurang sama. Penggunaan transliterasi Arab-Latin mungkin akan sangat membantu pembaca dalam memahami alur pemikiran al-Ghazâlî dari pada menerjemahkan semua istilah itu ke dalam bahasa Indonesia.

Penulis yakin pemikiran al-Ghazâlî dapat diformulasi dan diaktualkan kembali di masa sekarang ini, hanya saja dibutuhkan kajian yang lebih dalam dan bertahap. Buku ini adalah langkah pertama dari tiga tahapan penelitian yang penulis rencanakan, semoga buku ini dapat menjadi tahapan awal bagi trilogi tulisan yang kami citakan, Insya Allah.

Karya ini takkan terwujud tanpa kontribusi berbagai pihak, oleh karena itu penulis ingin menyampaikan takzim dan terima kasih. Kepada guru kami yang telah membangkitkan inspirasi serta dorongan agar tetap konsisten di haluan ilmu pengetahuan. Guru kami Bapak Prof. Dr. H. Al Yasa' Abubakar, MA, perkuliahan dan bimbingan beliau telah membentuk pola pikir kritis dan membangkitkan ispirasi bagi ide tulisan ini. Juga tak terkira kehormatan dan terima kasih kami atas kesediaan beliau meluangkan waktu untuk menulis pengantar bagi buku ini. Beliau tidak hanya mengantar pembaca kepada tulisan, tapi juga menunjukkan kepada pembaca di mana posisi tulisan ini dalam konstelasi metodologi hukum Islam.

Guru kami bapak Prof. Drs. H. Yusny Saby, MA. Ph.D, yang telah membekali doktrin kejujuran ilmiah. Di tengah berbagai kesibukan beliau masih sempat mengkritisi dan mengomentari beberapa sisi dari tulisan ini. Guru kami bapak Drs. Amirul Hadi, MA. Ph.D, yang mengajarkan sikap objektif dan jeli melihat

potensi yang ada dalam diri mahasiswanya. Adalah kehormatan bagi kami atas kesediaan beliau memberi komentar untuk buku ini. Guru kami bapak Prof. Dr. H. Muslim Ibrahim, MA, dengan senyum khas memperkaya sudut pandang mahasiswanya penuh kelembutan. Guru kami bapak Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA, yang dengan penuh kesabaran telah membimbing penulis sejak dari studi awal di S1. Di tengah sekian kesibukan, beliau tetap meluangkan waktu untuk melayani kami berkonsultasi, mendengar dan menawarkan solusi.

Tidak lupa ungkapan terima kasih kepada teman-teman yang telah membantu agar tulisan ini bisa terbit dalam bentuk buku. Muliadi Kurdi, Usamah El Madny, Firdaus dan teman-teman yang lain di LKAS. Juga kepada Lukman Emha, Sehat Ihsan Shadiqin, Husaini Nurdin (Awik) dan Khairul Umami (Gepe) yang ikut serta "memperkaya" buku ini dengan diskusi-diskusi hangat di "Yahcut Institute".

Dalam kesempatan ini, penulis juga ingin menyampaikan takzim dan rasa terima kasih kepada kedua orang tua penulis yang telah mendahului penulis menuju kehidupan yang abadi. Meskipun kami ditinggalkan dalam usia kanak-kanak, namun didikan dan disiplin belajar yang diwariskan tetap terpelihara, dan akhirnya mengantarkan kami mencapai cita. Terima kasih juga untuk kanda Sulaiman, Bakhtiar, adinda Suriati, Icut, Tina dan Azizah, semuanya memberi kontribusi yang besar dengan tetap komit terhadap cita-cita dalam pendidikan. Sumber energi terbesar adalah keyakinan kita bahwa prestasi yang dicapai tidak diukur dari materi yang diperoleh. Tidak lupa terima kasih kepada pendamping hidup penulis dalam bahtera rumah tangga, Andariah, S.Pd.I yang setia mendampingi dalam setiap suka dan duka. Juga kepada anak kami Ahmad Zaki Mubarrak,

meskipun kebersamaan kita hanya terhitung dua minggu, namun selalu menjadi sumber energi dalam mempersiapkan bekal bagi kehidupan ukhrawi.

Penulis menyadari sepenuhnya, bahwa tulisan ini masih banyak memiliki kekurangan, oleh karena itu penulis sangat membutuhkan kritik dan saran dari siapa saja yang berkenan mengoreksinya. Seutuhnya penulis membuka diri bagi usaha perbaikan tulisan ini, demi kelanjutan penelitian ini nantinya. Semoga Allah memberi kesempatan bagi penulis untuk terus berkarya, tentunya dengan kontribusi dari saran dan kritikan pembaca yang menjadi bekal bagi pengembangan keilmuan.

Wassalam,
Banda Aceh, Februari 2009

Jabbar Sabil

Pengantar I

Al Yasa' Abubakar, Prof. Dr.[i]

Dalam kajian Islam, *syarî'ah* dengan *fiqh* adalah dua hal yang berbeda namun tidak dapat dipisahkan. *Syarî'ah* merupakan landasan dari *fiqh* dan *fiqh* adalah penjelasan atas *syarî'ah*. *Syarî'ah* dipahami sebagai firman Allah (al-Quran dan Sunnah Rasulullah Saw. yang memenuhi syarat) yang berkaitan dengan (mengatur) perbuatan *mukallaf*. Sedang *fiqh* adalah hasil penalaran atas firman Allah di atas dalam bentuk pemberian norma yang lebih kongkret (hukum *syar'î*). Misalnya "perintah" Allah untuk menunaikan janji dalam al-Quran surat al-Maidah ayat 1 adalah *syarî'ah* yang oleh para ulama dipahami sebagai perintah yang benilai "wajib" dan inilah yang dianggap *fiqh*. Contoh berikutnya, "perintah" Allah untuk menuliskan utang dalam surat al-Baqarah ayat 282 sebagai *syarî'ah* dipahami sebagai perintah yang hanya bernilai "sunat" sebagai *fiqh*-nya. Contoh berikutnya, ketentuan Allah bahwa perempuan yang ditalak harus ber-*'iddah* dengan tiga "*quru'*" adalah ketentuan *syarî'ah*, namun tafsir/pemahaman yang diberikan ulama bahwa *quru'* adalah "masa suci" atau "masa haid" sehingga masa *'iddah* dipahami sebagai tiga kali suci atau tiga kali haid adalah *fiqh*. Untuk memperjelas perbedaan ini para

---

i Penulis adalah guru besar Ilmu Fiqih pada IAIN Ar-Raniry, pernah bertugas sebagai Kepala Dinas Syariat Islam Prov. NAD dan sekarang menjabat sebagai Direktur Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh.

ulama sering menajamkannya dengan menyatakan bahwa:

syarî'ah bersifat tunggal, sedang *fiqh* boleh berbilang;

syarî'ah bersifat universal sedang *fiqh* terikat dengan tempat;

syarî'ah bersifat abadi sedang *fiqh* terikat dengan waktu;

syarî'ah bersifat tetap sedang *fiqh* dapat berubah dan berkembang;

Mungkin karena menyadari sifat-sifat dan keadaan di ataslah maka al-Ghazâlî menyatakan bahwa sekitar sembilan puluh persen hukum *fiqh* merupakan produk akal (*ijtihâd*, *istinbâṯ* dan *istidlâl*), dan hanya sekitar sepuluh persen yang tidak melibatkan akal. Maksudnya perintah Allah yang ada dalam al-Quran dan Sunnah Rasulullah (yang memenuhi syarat) untuk dapat dipahami dan diamalkan secara praktis harus berinteraksi dengan akal dan pikiran manusia terlebih dahulu. Hanya beberapa hal prinsip saja yang dapat langsung dipahami atau disimpulkan tanpa melibatkan akal, seperti adanya kewajiban shalat, adanya kewajiban zakat dan puasa atau adanya keharaman mencuri dan berdusta, serta keharaman membunuh orang.

Untuk keperluan memperoleh (mengeluarkan, menjabarkan, menyusun, dan seterusnya) *fiqh* dari *syarî'ah* tersebut, para ulama menyusun seperangkat kaedah yang diberi nama *Us̱ûl al-Fiqh*. Kaedah-kaedah inilah yang digunakan sebagai metode untuk menafsirkan, untuk memahami, untuk mensistematisasi dan seterusnya, sekaligus sebagai tolok ukur untuk menentukan "kebenaran" atau "kelurusan" hasil yang diperoleh tersebut. Satu hal yang menarik, penyusunan dan perumusan kaedah-kaedah ini secara komprehensif dan sistematis

baru terjadi setelah para imam (tokoh) mazhab dianggap selesai menyusun dan memfatwakan mazhab mereka (pada abad kedua dan ketiga hijriyyah). Perumusan itupun tidak muncul secara sekaligus, tetapi berevolusi dan berkembang sedikit demi sedikit dan baru dianggap relatif sempurna di tangan para ulama abad kelima (generasi al-Ghazâlî namun ternyata, terus berkembang sampai ke abad kedelapan hijriyyah generasi al-Syâṯibî).

Karena kenyataan di atas, kaedah-kaedah *us̲ûl al-fiqh* sering lebih banyak digunakan untuk membela pendapat yang sudah ada di dalam mazhab (atau paling kurang untuk memberikan penjelasan metodologis atas kesimpulan yang sudah diambil oleh imam dan tokoh mazhab lainnya) daripada untuk menghasilkan pendapat baru. Boleh dikatakan kaedah ini baru digunakan secara sungguh-sunguh hanyalah ketika ulama merasa perlu untuk menambah atau menghasilkan pendapat baru, (yang belum ada di dalam mazhab) atau untuk memerinci dan memberi penjelasan tambahan atas pendapat yang sudah ada.

Di pihak lain perhatian dan pengembangan kaedah-kaedah ini oleh para ulama cenderung sangat menitikberatkan pada kaedah-kaedah kebahasaan, dalam arti kalau dengan kaedah kebahasaan sudah dapat diambil kesimpulan maka tidak perlu lagi pendalaman, pembandingan atau pengujian silang dengan kaedah lainnya. Lebih dari itu perumusan kaedah-kaedah yang bukan *lughawiyyah* (bukan kebahasaan, maksudnya *ta'lîliyyah* dan *istis̲lâẖiyyah*) memang baru muncul pada masa yang lebih belakangan dari perumusan kaedah kebahasaan. Memang penggunaan *al-'illah* sudah disebutkan dan sudah digunakan oleh Imam al-Syâfi'î, namun secara sangat terbatas hanya di dalam *qiyâs* (dan itupun masih secara relatif umum

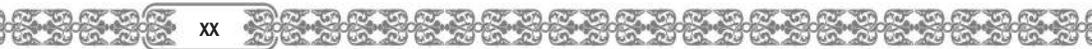
belum dirumuskan secara baku, belum menjadi istilah teknis). Begitu juga Imam Abû Hanîfah sudah menggunakan *istihsân* di dalam melakukan *istinbât*, tetapi rumusan yang kongkret dan jelas tidak beliau berikan, sehingga ditolak secara sangat keras oleh Imam al-Syâfi'î. Istilah *al-masâlih al-mursalah* juga sudah digunakan oleh Imam Mâlik, tetapi masih dalam bentuk yang sangat umum, dan perincian yang relatif menyeluruh dan sistematis baru ditemukan dalam tulisan Imam al-Syâtibî (712 H).

Buku yang berada di depan pembaca ini berupaya mengungkap sebagian dari keadaan di atas. Buku ini merupakan hasil penelitian tentang bagaimana perumusan kaedah penalaran *ta'lîliyyah* dan penggunannya menurut Imam al-Ghazâlî. Seperti telah dikutip di atas, al-Ghazâlî secara jelas menyatakan bahwa hampir seluruh materi *fiqh* diperoleh melalui persentuhan *nass* dengan akal. Tetapi akal atau pemikiran yang beliau maksudkan di sini kelihatannya didominasi oleh kaedah kebahasaan, dan hanya sedikit saja yang merupakan kaedah *ta'lîliyyah* ataupun *istislâhiyyah*. Seperti ditunjukkan oleh penulis di dalam penelitiannya ini. Al-Ghazâlî sudah sampai pada kesimpulan bahwa banyak *nass* yang secara langsung atau tidak sudah menunjukkan adanya *al-'illah* (rasio legis, causa efektif) atas hukum yang disebutkannya. Tetapi *al-'illah* ini dianggap tidak berfungsi dan karena itu cenderung diabaikan apabila tidak dapat digunakan untuk *qiyâs*. Dengan kata lain kalau *al-'illah* tersebut hanya sekedar untuk menunjukkan atau berkaitan dengan "hukum *asl*" yang disebutkan di dalam *nass*, dan bukan untuk menemukan hukum baru (atau memperluas hukum yang sudah ada) melalui *qiyâs*, maka *al-'illah* itu dianggap tidak berfungsi, dapat diabaikan dan tidak perlu dipertimbangkan. Al-Ghazâlî sudah sampai pada kesimpulan bahwa izin *qasr*

shalat diberikan Allah sebagai keringanan (*rukhsah*) karena melakukan perjalanan (*musafir*), dan *musafir* memenuhi syarat untuk dianggap sebagai *al-'illah* untuk adanya izin *qasr* shalat tersebut. Tetapi karena hukum (izin) *qasr* shalat tidak dapat diperluas ke masalah lain, maka penyebutan *musafir* sebagai *al-'illah* cenderung dianggap tidak bermakna dan bahkan tidak bermanfaat. Izin *qasr* shalat ketika *musafir* dipahami bukan karena *al-'illah*, tetapi semata-mata karena adanya izin di dalam al-Quran dan hadis Rasulullah. Dengan demikian makna *qasr* shalat dan *musafir* dianggap sudah final dan karena itu tidak ada manfaat dan bahkan tidak ada peluang untuk penafsiran atau reinterpretasi ulang. Tetapi sekiranya musafir dianggap sebagai *al-'illah*, maka terbuka peluang untuk memikirkan atau meredefinisi makna *musafir* sekiranya ada peluang untuk itu.

Buku yang ada di depan pembaca ini berasal dari tesis saudara Jabbar, yang telah dia pertahankan dalam sidang munaqasyah tesis dan mendapat pujian dari para penguji dan pembimbing ketika munaqasyah. Beliau memilih judul yang kurang dilirik oleh para mahasiswa yang lain, dan bahkan dianggap "berat" oleh sebagian yang lain. Tetapi dengan ketekunan meneliti dan kesungguhannya berkonsultasi dengan para pembimbing, beliau berhasil mendapatkan data yang selama ini relatif tersembunyi. Dengan penelitian ini terlihat bahwa penelitian *ta'lîliyyah* yang pada era modern ini mulai digalakkan, dipopulerkan dan ditonjolkan oleh sebagian peneliti dan akademisi, sebetulnya bukanlah barang baru. Metode atau model ini sudah berakar teguh dalam khazanah pemikiran *usûl fiqh* seperti terlihat dalam pemikiran al-Ghazâlî. Namun karena kecenderungan yang kuat kepada panalaran *lughawiyyah* maka keberadaan metode atau model *ta'lîliyyah* dianggap tidak pen-

ting dan terabaikan. Namun pada zaman modern sekarang karena adanya perubahan yang relatif luas dan bahkan mendasar akibat kehadiran ilmu, teknologi dan industri, maka penggunaan metode *ta'lîliyyah* (dan bahkan *istis̲lâh̲iyyah*) dianggap perlu diperkenalkan kembali dan lebih dari itu perlu disempurnakan dan lebih diaktualkan. Berbagai persoalan yang muncul, yang belum terselesaikan dengan baik melalui metode *lughawiyyah*, atau sudah diselesaikan dengan metode *ta'lîliyyah* pada masa lalu, tetapi pada masa sekarang sudah dianggap tidak sesuai lagi, sehingga perlu diperbaiki, menurut penulis akan dapat diselesaikan secara lebih baik dan lebih mantap apabila dikaji dan diselesaikan dengan metode atau model *ta'lîliyyah* (dan sebagiannya lagi dengan metode atau model *istis̲lâh̲iyyah*).

Pada kesempatan ini dikemukakan dua buah contoh. Pertama pengertian dan batasan *musafir* yang di atas tadi telah disinggung. Pendapat yang berkembang di kalangan masyarakat luas Indonesia, mengikuti pendapat yang berkembang dalam mazhab Syâfi'iyyah, *musafir* (perjalanan) yang menyebabkan kebolehan *qas̲r* shalat adalah perjalanan dua *marhalah*, sama dengan empat *barid*, sama dengan 16 *farsakh* (satu *farsakh* sama dengan tiga mil dan satu mil sama dengan 12.000 kaki), yaitu perjalanan satu hari satu malam secara terus-menerus, atau dua hari satu malam sekiranya beristirahat pada malam hari. Dengan ukuran kita sekarang jarak tersebut adalah sekitar 80 km. Ada beberapa hadis Nabi tentang hal ini, sebagiannya menyatakan bahwa ukurannya adalah jarak tempuh dan sebagiannya lagi menyatakan waktu tempuh. Sebetulnya sudah ada diskusi apakah ukuran *musafir* itu ditentukan dengan jarak tempuh atau ditentukan berdasar waktu tempuh. Tetapi mungkin karena alat transportasi yang ada pada masa Rasulullah

Saw. dan Sahabat serta masa imam mazhab dan bahkan masa sesudahnya (sebelum memasuki zaman modern), relatif sangat terbatas (jalan kaki, naik unta, kuda atau perahu) maka diskusi tersebut tidak berlanjut bahkan dianggap tidak perlu. Dengan menggunakan kaedah *lughawiyyah*, *musafir* cenderung dianggap sebagai perjalanan 80 km dan bukannya perjalanan satu hari satu malam secara terus menerus.[ii]

Pada masa sekarang karena alat transportasi sudah sangat beragam, maka penggunaan ukuran "jarak tempuh" dianggap sudah kurang tepat karena memberikan perbedaan waktu tempuh yang terlalu jauh sekiranya menggunakan alat transportasi yang berbeda. Jarak delapan puluh kilometer menghabiskan waktu satu hari satu malam sekiranya ditempuh berjalan kaki tetapi hanya menghabiskan waktu satu jam sekiranya ditempuh dengan mobil atau sepeda motor dan akan menjadi lebih pendek lagi sekiranya menggunakan kereta api cepat. Karena itu hadis yang menjelaskan jarak *musafir* untuk kebolehan *qas̱r* shalat yang dahulu dipahami berdasarkan ukuran "jarak tempuh" pada masa sekarang akan lebih tepat sekiranya dipahami menggunakan ukuran "waktu tempuh." Pengubahan pemahaman ini dianggap perlu dilakukan agar perbedaan waktu tempuh yang terjadi karena perbedaan alat transportasi dapat dihindarkan. Dengan demikian mengikuti pendapat dalam mazhab Syâfi'iyyah, perjalanan yang membolehkan *qas̱r* shalat adalah perjalanan yang jaraknya dua hari satu malam (satu hari satu malam perjalanan secara terus menerus), bukan lagi perjalanan dua *marhalah* (80 km). Dengan pemahaman baru ini, perbedaan alat transportasi, tidak terlalu berpenga-

---

[ii] Al-Mawardî, *Al-H̱awî al-Kabîr,* dengan *taẖqîq* Maẖmûd Saṯarjî, Dâr al-Fikr, Be - rut, jil. II, 2003, hlm. 453.

ruh karena ukuran *musafir* sudah diubah dari berdasar "jarak tempuh"menjadi "waktu tempuh". Perubahan ini dapat dilakukan karena menggunakan metode *ta'lîliyyah*.

Contoh kedua, tentang zakat. Para ulama sejak masa awal kelihatannya sudah menyadari bahwa beberapa aturan tentang zakat tidak memadai sekiranya diselesaikan hanya dengan kaedah *lughawiyyah*, karena itu penyelesaian secara *ta'lîliyyah* sudah dilakukan sejak masa imam mazhab. Pewajiban zakat pada hasil pertanian misalnya, ditetapkan oleh keempat mazhab (*sunnî*) karena *al-'illah* yang terkandung di dalamnya, walaupun mereka berbeda pendapat tentang apa yang menjadi *al-'illah* tersebut. Namun ketika menetapkan pengertian dan cakupan senif penerima zakat yang delapan jalur, seperti tertera dalam al-Quran surat al-Tawbah, kecenderungan mempertimbangkan *al-'illah* seperti pada kewajiban zakat tadi tidak dilakukan secara memadai. Para ulama cenderung berhenti pada penggunaan metode *lughawiyyah* semata. Karena hal tersebut untuk memenuhi kebutuhan masa sekarang, pengertian yang ada di dalam buku fikih tersebut terasa tidak memuaskan lagi, karena tidak dapat menjawab kebutuhan.

Pembuatan pengertian fakir dan miskin misalnya, tentu akan lebih sempurna sekiranya di dalam perumusannya mempertimbangkan juga pengertian fakir dan miskin yang sudah dikembangkan oleh ilmu ekonomi dan sosiologi serta ilmu lain yang berkaitan. Jadi tidak hanya bertumpu pada arti bahasa seperti tertera dalam buku-buku fikih. *Ibn sabîl*, secara populer dipahami sebagai orang yang kehabisan belanja di dalam perjalanan, sehingga maknanya menjadi sangat luas dan cenderung tidak jelas. Sedang dalam adat Arab (pada masa Rasulullah) salah satu tugas *ibn sabîl* adalah membawa berita (kurir) atau men-

jadi utusan resmi. Sekiranya latar belakang ini dapat digunakan sebagai pertimbangan, maka dengan kemajuan ilmu dan teknologi sekarang pengiriman berita dan penyampaian informasi tidak musti dengan orang tetapi dapat dilakukan dengan berbagai media dan alat yang relatif sudah sangat canggih. Mungkin dengan pemahaman ini makna *ibn sabîl* tidak lagi terbatas pada orang tetapi dapat juga mencakup kegiatan dan pekerjaan, sehingga walaupun dari satu segi menjadi relatif lebih luas tetapi dari segi yang lain diharapkan dapat menjadi lebih terbatas dan juga lebih jelas. Begitu juga makna *riqab*, yang secara populer dipahami dengan pembebasan budak. Perbudakan secara harfiah (seperti pada masa feodal dahulu) pada masa modern sekarang sudah dihapuskan sehingga secara resmi sudah tidak ada lagi. Tetapi orang yang "terbelenggu" karena terikat kontrak kerja dengan sesuatu pihak karena berbagai sebab (karena terikat kewajiban utang {beasiswa} misalnya), sehingga paling kurang memenuhi sebagian syarat perbudakan pada masa lalu, atau jenis perbudakan lain yaitu orang yang "ditawan atau dipaksa melakukan sesuatu secara tidak sah", yang sekarang diistilahkan dengan "perdagangan manusia" (*trafficking*) relatif masih ada bahkan berkembang secara relatif luas. Sekiranya istilah ini dipahami bukan hanya secara harfiah, tetapi juga secara *ta'lîliyyah*, maka mungkin kita akan tetap beranggapan bahwa *riqab* masih tetap ada dan tetap berhak atas zakat.

Buku yang ada dihadapan pembaca ini telah berusaha menelusuri dan menjelaskan temuan dan uraian al-Ghazâlî tentang *al-'illah*, bahkan hubungan dan keterkaitannya dengan *ma<u>s</u>la<u>h</u>ât* (*munâsabah*). Sebagai tulisan pemula yang bersifat eksploratif tulisan ini tentu mengandung kekurangan dan kelemahan. Namun demikian uraian dalam buku ini diharapkan da-

pat membantu membuka dan memperluas wawasan dan bahkan memberi inspirasi sehingga mendorong kehadiran penelitian lanjutan, baik untuk meneguhkan ataupun mengkritiknya. Dalam kegiatan ilmiah, diskusi dan polemik (tentu dengan mempertimbangkan proporsionalitas serta kesantunan dan keseriusan) harus selalu didukung dan digalakkan.

Akhirnya kepada Allah kita berserah diri, kepada-Nya kita mohon hidayah dan petunjuk, semoga diberi kemudahan dan kelapangan dalam mencari dan menemukan kebenaran serta dalam menjelaskannya. Amin.

Banda Aceh, Februari 2009

Pengantar II

Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA[i]

Lahir dari suatu keluarga Persia tahun 450/1058 di Tus,[ii] al-Ghazzâlî adalah salah seorang tokoh penting dalam sejarah peradaban umat Muslim. Ada yang menyatakan bahwa tokoh ini adalah orang kedua terbesar di dalam Islam sesudah Nabi Muhammad Saw..[iii] Ia merupakan seorang pemikir Islam yang produktif dan menghasilkan karya hampir di semua cabang pengetahuan yang berkembang pada zamannya khususnya di bidang hukum, filsafat, logika dan mistisme sehingga karena itu ia dipandang sebagai "ensiklopedi" pengetahuan Islam pada zamannya.[iv] Oleh sebab itu berbicara tentang al-

---

[i] Penulis adalah guru besar Ilmu Fiqih UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

[ii] Mengenai riwayat hidup al-Ghazzâlî lihat autobiografinya "*al-Munqiz min al-Dalâl*" dalam al-Ghazzâlî, *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazzâlî* (Beirut: Dâr al-Fikr li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr wa Tawzî', 1996), hal. 537-564; dan terjemahnya oleh W. Montgomery Watt, *The Faith an Practice of al-Ghazali*, (Chicago: Kazi Publications, 1982); Ibn Kathîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), XII, hal. 172-174; Zakî Mubârak, *al-Akhlâq 'ind al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Kâtib al-'Arabî li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr, 1968), hal. 45-49; Duncan Black Macdonald, "The Life of al-Ghazali with Special Reference to His Religious Experience and Opinions", *JAOS*, 20 (1899), hal. 71-132; W. Montgomery Watt, *Muslim Intelectual: A Study of al-Ghazali*, (Edinbugh: Edinbugh University Press, 1963).

[iii] James Robson, "Al-Ghazâlî and the Sunna," *MW*, No. 4, Vol. XLV (1955), hal. 324; W. Montgomery Watt, *op. cit.*, hal. vii

[iv] Madanî Sâlih, al-Ghazzâlî min al-Akâdîmiyyah al-Insaiklbîdiyyah ilâ Tamâsuk al-Mawâqif al-Naqdiyyah fî al-Mawâqif al-Manhajiyyah Dirâsah Fihrisiyyah: Tahlîl wa 'I'âdah Tarkîb wa Istintâj", *Majallat al-Mawrid*, No. 1, Vol. XIX (Baghdad, 1990), h. 36; dan Yûsuf al-Qaradawî, *al-Imâm al-Ghazâlî bayna Mâdhihi wa Nâqidîh*, (al-Mansûrah: Dâr al-Wafâ' li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992), hal. 25.

Ghazzâlî berarti berbicara tentang bagian penting dari peradaban umat ini. Meskipun di Barat lebih dikenal sebagai tokoh filosof, teolog dan sufi, namun keahlian sebenarnya dari al-Ghazzâlî adalah bidang hukum, di mana profesi ini tidak pernah ditinggalkannya sepanjang karir ilmiahnya. Karya akademiknya dimulai dengan menulis buku tentang teori hukum dan ditutup atau hampir ditutup dengan buku tentang teori hukum juga. Di tengah-tengahnya ia juga menulis beberapa karya hukum.

Nama lengkapnya adalah Abû H̲âmid Muh̲ammad Ibn Muh̲ammad Ibn Muh̲ammad Ibn Ah̲mad al-T̲usî al-Ghazzâlî. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan para penulis biografinya sejak zaman klasik mengenai ejaan al-Ghazzâlî apakah dengan *z* ganda (al-Ghazzâlî) atau dengan satu *z* (al-Ghazâlî). Kebanyakan ulama Islam menyebutnya al-Ghazzâlî (dengan *z* ganda), dihubungkan kepada kata *al-ghazzâl* (pemintal) yang merupakan profesi ayahnya. Sebagian lain menyatakan bahwa nisbahnya adalah al-Ghazâlî (tanpa menggandakan *z*), dihubungkan kepada Ghazâlah, nama sebuah desa di T̲ûs, negeri kelahirannya. Dalam kitab *Siyar A'lâm al-Nubalâ'* diriwayatkan bahwa al-Ghazzâlî sendiri pernah mengatakan kepada temannya Tâj al-Islâm, "Orang-orang memanggil saya al-Ghazzâlî, padahal saya bukan al-Ghazzâlî; akan tetapi saya adalah al-Ghazâlî, dihubungkan kepada sebuah desa yang bernama Ghazzâlah.[v] Namun riwayat ini sangat diragukan, bahkan adanya desa dengan nama tersebut juga diragukan oleh para ahli sejarah. Al-Zabîdî mengatakan bahwa di kalangan ahli sejarah dan nasab mutakhir ia dikenal sebagai al-Ghazzâlî.[vi] Penulis-penulis Barat menulis namanya al-Ghazâlî (tanpa

[v] Al-Zahabî, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1413 H), jil. XIX, hal. 343.

[vi] Dâghî, "Pengantar", dalam al-Ghazzâlî, *al-Wasîṯ fî al-Madhhab*, (Irak: al-Lajnah al-Waṯaniyyah, t.t.), jil. I, hal. 101.

menggandakan *z*), tetapi ada juga yang menggandakan *z* seperti Franz Rosenthal dalam karyanya *Knowledge Triumphant; The Concept of Knowledge in Medieval Islam*.[vii]

Ayahnya meninggal dunia ketika al-Ghazzâlî masih kecil sehingga mengakibatkan al-Ghazzâlî dan saudaranya A<u>h</u>mad menghadapi kesulitan untuk membiayai hidup mereka. Mereka disarankan masuk madrasah di mana ia mendapat penghidupan gratis dan al-Ghazzâlî bersama saudaranya A<u>h</u>mad karena itu masuk madarasah. Mengenai ini al-Ghazzâlî dilaporkan sebagai mengatakan, "…maka kami masuk sekolah (madrasah) dan belajar fikih, tetapi tujuan sebenarnya untuk memperoleh penghidupan; jadi kami belajar fikih bukan karena Allah, namun fikih itu enggan kecuali kalau dipelajari karena Allah."[viii]

Dalam belajar ia menunjukkan sosok mahasiswa yang amat giat, rajin dan cerdas, memiliki daya tangkap yang cemerlang, cepat mencerna konsep-konsep yang pelik, berpikiran sangat kritis dan tidak mau menerima suatu pernyataan begitu saja tanpa kritik dan analisis. Melukiskan al-Ghazzâlî dan dua muridnya yang lain, yang semuanya kemudian menjadi ulama-ulama Islam terkemuka, al-Juwaynî mengatakan, "al-Ghazzâlî adalah laut yang dalam, al-Kiyâ adalah singa yang ganas dan al-Khawâfî adalah api yang membakar."[ix] Mengomentari diskusi ketiga orang murid ini, ia juga dilaporkan mengatakan, "Kekuatan al-Khawâfî adalah di dalam verifikasi, al-Kiyâ di dalam eksplanasi dan al-Ghazzâlî di dalam analisis."[x]

Dengan bekal kecerdasan yang dimiliki itu, al-Ghazzâlî kemudian dengan cepat dapat mengembangkan karir ilmiah.

---

vii Diterbitkan di Leiden: E.J. Brill, 1970.

viii Al-Zahabî, *op. cit.*, jil. XIX, hal. 335, al-Subkî, *op. cit.*, jil. VI, hal. 194

ix Al-Subkî, *<u>T</u>abaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, (T.tp.: 'Isâ al-Babî al-<u>H</u>alabî wa Syurakâh, 1968), jil. IV, hal. 198.

x *Ibid*, hal. 202

Dalam usia muda ia telah menjadi mahaguru di Perguruan Nizamiah Baghdad. Namun kegelisahan intelektualnya kemudian membawanya kepada keputusan untuk meninggalkan jabatan megah tersebut untuk memasuki dunia tasawuf guna menyelidiki hakikat ajaran tasawuf yang tidak cukup hanya dipelajari secara kognitif belaka.

Setelah kurang lebih sepuluh tahun hidup dalam dunia sufi, al-Ghazzâlî kembali ke dunia nyata dan terjun ke dalam masyarakat untuk mengembangkan ilmu. Beberapa tahun kemudian al-Ghazzâlî meninggal dunia pada 14 Jumâdâ al-Thâniyyah 505 H bertepatan dengan 18 Desember 1111 M.[xi]

Al-Ghazzâlî adalah seorang pemikir Islam yang produktif dan menghasilkan karya hampir di semua cabang pengetahuan yang berkembang pada zamannya khususnya di bidang hukum, filsafat, logika, dan mistisme. Membaca al-Ghazzâlî tidak selalu mudah dan dalam banyak hal terkadang ia kontroversial dan bahkan tampak kontradiktif. Misalnya di satu sisi dalam *Ih̲yâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *al-Munqiz min al-D̲alâl* al-Ghazzâlî mengecam ilmu *kalâm* sebagai ilmu tidak termasuk ilmu agama dan bahkan dapat menghambat apresiasi dan makrifat terhadap Tuhan, dan ilmu fikih sebagai ilmu dunia.[xii] Pada sisi lain dalam *al-Mustas̲fâ* ia menjadikan ilmu *kalâm* sebagai induk dan ilmu universal bagi ilmu-ilmu agama dan menyatakan ilmu hukum Islam (*Fiqh* dan *Us̲ûl al-Fiqh*) sebagai ilmu paling mulia karena mengkombinasikan akal dan wahyu. Untuk itu membaca al-Ghazzâlî haruslah secara menyeluruh, tidak bisa

---

[xi] Para penulis biografinya sepakat mengenai tanggal ini. Lihat Ibn al-Jawzî, *al-Multazam fî Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Hyderabad: Dâ'irat al-Ma'rifat al-'Uthmâniyyah, 1359), jil. IX, hal. 540-541.

[xii] Al-Ghazzâlî, *Ih̲yâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), jil. I, hal. 27; dan id., *al-Munqiz min al-D̲alâl*, dalam al-Ghazzâlî, *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazzâlî*, (Beirut: Dâr al-Fikr li al-T̲ibâ'ah wan al-Nasyr wa al-Tawzî', 1996), hal. 540-541.

hanya membaca satu dua bukunya.

Salah satu gagasan besar al-Ghazzâlî adalah membangun kembali dasar epistemologis ilmu-ilmu keislaman dengan memadukan tiga tradisi besar keilmuan dalam Islam, yaitu *bayânî*, *burhânî* dan *'irfânî*. Ia mengecam ilmu *kalâm* yang ada karena lebih bersifat *apologetic* yang hanya bertujuan membela kepercayaan tertentu dan karena itu tidak dapat menjelaskan kenyataan. Menurut al-Ghazzâlî seharusnya ilmu kalam menyelidiki dan menjelaskan realitas, bukan sekedar mempertahankan akidah tertentu, yang membuat ahli ilmu *kalâm* hanya bertugas sebagai polisi yang mengawal kafilah. Untuk itu ia mendekonstruksi ilmu *kalâm* dan memasukkan unsur *burhânî* ke dalamnya.

Begitu pula ilmu fikih, dinilainya terlalu mendunia dan kehilangan nilai-nilai aksiologisnya. Akibatnya banyak ahli fikih yang mendalami hukum agama tetapi tetap korupsi terhadap harta anak yatim dan bersumpah palsu di pengadilan. Seakan ilmu yang mereka sandang tidak lagi menjadi faktor determinan dalam pengarahan tingkah laku. Untuk itu al-Ghazzâlî mendekonstruksi ilmu fikih dengan mengintegrasikan tasawuf ke dalamnya setelah yang terakhir ini didekonstruksi pula. Dengan demikian ia mengkombinasikan antara unsur *bayânî* dan *'irfânî* dalam ilmu fikih, dengan harapan dapat mengembalikan dasar-dasar aksiologis fikih yang telah hilang.

Dalam teori dan metodologi hukum Islam, ia juga memberi sumbangan amat besar. Sebagiannya dikaji oleh Sdr. Jabbar Sabil dalam buku *Menalar Hukum Tuhan* yang ada di tangan pembaca ini. Dalam kaitan ini Sdr. Jabbar Sabil telah melakukan pengkajian yang intensif terhadap metode kausasi hukum al-Ghazzâlî dan mampu mendeskripsikannya secara cermat. Sebagai langkah awal upaya Sdr. Jabbar untuk menggali khazanah pemikiran metodologi hukum Islam ini

patut mendapat apresiasi.

Dalam langkah berikutnya diharapkan Sdr. Jabbar dapat melanjutkan kajiannya tentang al-Ghazzâlî dengan coba merekonstruksikan pemikiran tersebut dengan memasukkan gagasan baru sehingga menjadi sangat relevan dengan konteks modern sekarang. Al-Ghazzâlî sendiri mampu mengembangkan sejumlah konsep dalam metodologi hukum Islam yang diwarisinya dari zaman sebelumnya adalah dengan memasukkan berbagai konsep baru yang diperolehnya dari bidang-bidang ilmu lain di luar *us̱ûl al-fiqh* yang dikuasainya secara mendalam. Oleh karena itu pewaris al-Ghazzâlî tidak akan mungkin mampu mendorong pengembangan pemikiran metodologi al-Ghazzâlî apabila tidak dapat memasukkan konsep baru yang diperoleh dari berbagai cabang pengetahuan modern yang berkembang pada zaman ini.

Demikian semoga bermanfaat.

Yogyakarta, 11 Maret 2009

Pedoman Transliterasi

A. TRANSLITERASI

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	T
ب	B	ظ	Z
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	H	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	’
ص	S	ي	Y
ض	D		

Catatan:

1. Vokal Tunggal
   ----- (*fathah*) = a misalnya, حدث ditulis *hadatha*
   ----- (*kasrah*) = i misalnya, وقف ditulis *wuqifa*
   ----- (*dammah*) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap
   (ي) (*fathah* dan *yâ’*) = *ay*, misalnya, بين ditulis *bayna*
   (و) (*fathah* dan *waw*) = *aw*, misalnya, يوم ditulis *yawm*

3. Vokal Panjang
   (ا) (*fathah* dan *alîf*) = â (a dengan garis di atas)
   (ي) (*kasrah* dan *ya’*) = î (i dengan garis di atas)
   (و) (*dammah* dan *waw*) = û (u dengan garis di atas)

4. *Tâ' marbûtah* (ة)
   Tâ' marbûtah yang hidup atau mendapat harakat *fat<u>h</u>ah*, *kaṣrah* dan *<u>d</u>ammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya (الفلسفة الأولى = *al-falsafat al-ûlâ*). Sementara *tâ' marbûtah* mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya: (تهفت الفلاسفة, مناهج الأدلة, دليل الإنابة) *tahafut al-falâsifah*, *manâhij al-ädillah*, *dalîl al-inâyah*.

5. *Syaddah* (*tasydîd*)
   Syaddah yang dalam bahasa Arab dilambangkan (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni huruf yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (خطّابيّة) ditulis *kha<u>tt</u>âbiyyah*.

6. Kata sandang
   Kata Sandang yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan (ال) transliterasinya adalah *al*, misalnya: الكشف النفس ditulis *al-kasyf*, *al-nafs*.

7. *Hamzah* (ء)
   Untuk *hamzah* yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasikan dengan *apostrof*, misalnya: ملائكة ditulis *malâ'ikah*, جزئى ditulis *juz'î*. Adapun *hamzah* yang terletak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa Arab ia menjadi *alîf*, misalnya: إختراع ditulis *ikhtirâ'*.

B. SINGKATAN

Swt.	=	سبحانه و تعالى
Saw.	=	صلى الله عليه وسلم
Ra.	=	رضي الله عنه
terj.	=	terjemahan
jil.	=	jilid
ed.	=	editor
hal.	=	halaman

Daftar Isi

Daftar Tabel

Daftar Gambar

Bab Satu 01

Pendahuluan

Menurut al-Ghazâlî sembilan puluh persen dari usaha penemuan hukum (fikih) dilakukan dengan penalaran akal. Sebagian besar waktu seorang *fuqahâ'* tersita untuk memaknai *nass*, kaedah kebahasaan (*lughawiyyah*), mempertimbangkan kebiasaan umum (*'urfiyyah*), logika pemikiran (*'aqliyyah*), hal-hal konkret yang inderawi (*hissiyyah*) dan kebiasaan-kebiasaan umum yang merupakan tabiat manusia (*tabi'iyyah*).[1] Para *fuqahâ'* diharuskan melakukan *tahqîq manât al-hukm*[2] pada setiap kasus yang dikaji, lalu mencocokkannya dengan kasus yang telah ditetapkan hukumnya oleh *syar'* melalui *nusus al-syar'î*. Kecocokan ini akan nyata diketahui setelah dilakukan penelusuran terhadap *nass* dengan metode *tanqîh manât al-hukm*.[3] Kecocokan ini menjadi dasar untuk menghubungkan kasus baru (*furû'* yang tidak tercakup oleh *nass*) dengan ketentuan

---

1 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykân, 1993), hal. 40

2 Secara operasional, *tahqîq manât al-hukm* berarti memastikan te-pat bergantungnya hukum sebagai dasar penetapan hukum.

3 *Tanqîh manât al-hukm* (verifikasi tempat bergantung hukum), usaha untuk menyeleksi beberapa hal yang mungkin menjadi tempat bergantung hukum. Selain itu juga diterapkan metode *takhrîj manât al-hukm*, namun sebagian ulama menganggapnya telah tercakup dalam *tanqîh manât al-hukm*. Al-Ghazâlî sendiri dalam kitab *Asâs al-Qiyâs*, tidak membuat pemilahan. Topik ini akan dibahas di bab tiga ketika membicarakan tentang *al-'illah* antara *muta'addiyyah* dan *qâsirah*.

yang ditetapkan oleh *nass* (*asl*). Hal ini pula yang menjadi dasar untuk memberlakukan ketetapan hukum yang ada pada *asl* kepada *furû‘* (*ta‘diyat al-hukm*), karena dipandang telah memenuhi syarat untuk di-*qiyâs*.

Nass al-syar‘î yang terkait dengan masalah *‘âdiyyah* atau *mu‘âmalah*, dibedah dengan menerapkan metode *tanqîh manât al-hukm*, agar ditemukan tempat bergantungnya hukum, yaitu *al-‘illah*. Usaha ini juga melalui penerapan kaedah *lughawiyyah*, *‘urfiyyah*, dan *‘aqliyyah* yang diyakini oleh para ulama akan dapat mengantarkan pemahaman ke tingkat *zann*.[4] Inilah fikih, ruang yang dibuka oleh *al-Syâri‘* sebagai media yang akomodatif.

Fikih menurut Imâm al-Haramayn al-Juwaynî (w. 478 H) adalah mengenal hukum *syar‘iyyah* yang jalan penggaliannya adalah *ijtihâd*, al-Juwaynî mendefinisikannya sebagai berikut:[5]

الفقه: معرفة الأحكام الشرعية، التى طريقها الإجتهاد

Fikih adalah: Mengenal hukum-hukum yang bersifat syar‘ *yang digali/ dihasilkan dengan cara* ijtihâd.

Dalam pendefinisian fikih oleh al-Juwaynî di atas, “mengenal hukum *syar‘iyyah*“ dikaitkan dengan kalimat; “yang dihasilkan dengan cara *ijtihâd*”. Menurut Ahmad ibn Mansûr, definisi ini menunjukkan secara jelas pendirian al-Juwaynî, bahwa hukum-hukum agama yang diketahui secara langsung tanpa perlu ber-*ijtihâd* (diketahui secara *darûrî*), tidak dinamakan fikih dan orang yang menguasainya tidak dinamakan *faqîh*.[6]

Dalam ber-*istinbât*, para ulama percaya bahwa setiap

4 *Zann* adalah keyakinan yang jelas namun masih ada kemungkinan seb - liknya.

5 Al-Juwaynî, *al-Waraqât* (dalam *al-Nufahât*), (Singapura: al-Haramayn, t.th.), hal. 14.

6 Ahmad ibn Mansûr, *al-Usûl al-Wâdihât fî Syarh al-Waraqât*, (Mesir: Dâr al-Ridâ, t.th.), hal. 73

ketetapan hukum --baik itu perintah maupun larangan dari *al-Syâri'*-- mengandung hubungan sebab akibat dengan *al-hikmah*, yaitu *maslahah* yang ingin dicapai hukum (untuk mewujudkan kemaslahatan atau menolak kerusakan). Hal ini kadangkala dapat ditangkap secara jelas dari *zahîr nass* atau harus melalui penelitian (*istinbât*). Para ulama sepakat bahwa hukum yang ditetapkan *al-Syâri'* --secara umum-- selalu memiliki alasan logis (*al-'illah*).[7] *Al-'Illah* adalah tempat bergantungnya hukum (*manât al-hukm*), yaitu sesuatu yang dijadikan oleh *al-Syâri'* sebagai tempat penyandaran hukum dan tanda atas hukum.[8] Namun ada sebagian ulama yang menolak, misalnya Ibn Hazm al-Andalusî (w. 456 H), ia menolak keberadaan *al-'illah* dengan alasan Allah tidak melakukan sesuatu berdasarkan sebab tertentu.

Pendirian ini jelas kontraproduktif dengan kesepakatan yang diambil oleh *jumhûr al-'ulamâ'*, yang menjadikan keberadaan *al-'illah* sebagai peluang untuk menjawab permasalahan baru, yang tidak ada *nass* hukumnya secara *zahîr*. Dalam pembahasan *usûl al-fiqh*, terlihat bahwa para ulama telah sepakat tentang bergantungnya hukum pada *al-'illah* secara umum (*ghâliban*). Pada umumnya, ada tidaknya hukum tergantung pada ada tidaknya *al-'illah*.[9] Terkait dengan permasalahan ini, Ibn Hazm justru me- nyatakan, kami tidak menolak apa yang di-*nass*-kan oleh Allah dan Rasul-Nya, yang kami tolak adalah *al-'illah* yang dikeluarkan dengan akal, lalu dinyatakan dari Allah dan Rasul-Nya.[10]

Terlihat di sini, bahwa masalah penggunaan *al-'illah* (*ta'lîl*)

---

7 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1981), hal. 11

8 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ fî 'Ilm al-Usûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hal. 281

9 'Alî Hasb Allâh, *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1982), hal. 146, 153

10 Ibn Hazm al-Andalusî, *Mulakhkhas Ibtâl al-Qiyâs wa al-Ra'y wa al-Istihsân wa al-Taqlîd wa al-Ta'lîl*, (Damsyik: Jâmi'ah Dimasyq, 1960), hal. 48

telah menimbulkan kontroversi sejak dari masa-masa awal kemunculannya. Kontroversi ini tidak hanya antara mereka yang menolak dan menerima, namun juga di kalangan mereka yang menerimanya.

Menurut Mu<u>h</u>ammad 'Alî al-Sâyîs, metode penemuan *al-'illah* merupakan prestasi yang dicapai oleh para ulama abad kelima. Ini menjadi bukti bahwa mereka tidak hanya sekedar mengikuti imam mazhabnya saja, namun juga melakukan upaya-upaya yang mampu mengangkat derajat mereka sendiri. Awalnya usaha ini dilakukan untuk memperjelas *al-'illah* dari hasil *istinbâ<u>t</u>* imam mazhab yang mereka ikuti, maka mereka disebut sebagai *ulamâ al-takhrîj*, yaitu *takhrîj al-manâ<u>t</u>* yang artinya membahas *al-'illah* bagi hukum. Umumnya usaha ini dilakukan oleh kalangan ulama <u>H</u>anafiyyah, karena kebanyakan hukum yang diriwayatkan dari Imam Abû <u>H</u>anîfah (w. 150 H) tidak di-*'illah*-kan, maka mereka ber-*ijtihâd* untuk menjelaskan dasar per-*istinbâ<u>t</u>*-an imam mereka.[11] Menurut Mu<u>h</u>ammad 'Alî al-Sâyîs, ulama Syâfi'iyyah lebih siap dalam hal ini, karena Imam al-Syâfi'î (w. 204 H) telah mencukupi pengikutnya dengan *risâlah u<u>s</u>ûliyyah*. Adapun mazhab Mâlikî dan <u>H</u>anbalî, boleh dikatakan jauh dari pertemuan-pertemuan dan perdebatan tentang penggunaan *al-'illah* yang terjadi pada masa itu.[12]

Penggalian *al-'illah* yang giat dilakukan oleh para ulama fase ini berguna untuk memperluas cakupan hukum. Keberadaan *al-'illah* menjadi media untuk memberlakukan hukum (*ta'diyat al-<u>h</u>ukm*) kepada permasalahan baru yang tidak ada *na<u>ss</u>*-nya (*furû'*). Oleh karena itu, per-*ijtihâd*-an terhadap *al-'illah* terkait erat dengan metode *qiyâs*, bahkan sebagian ulama malah meng-

---

11 Khu<u>d</u>arî Bikk, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, cet. II, 1967), hal. 284

12 Al-Sâyîs, Mu<u>h</u>ammad 'Alî, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hal. 114

identikkan *ijtihâd* dengan *qiyâs*, mereka mengatakan bahwa satu-satunya jalan untuk ber-*ijtihâd* adalah dengan menerapkan metode *qiyâs*.

Satu hal yang menarik, di tengah perkembangan pemikiran ini, muncul seorang tokoh yang pemikirannya cenderung berbeda dari arus pemikiran umum, yaitu al-Ghazâlî. Ia muncul dari kalangan ulama Syâfi'iyyah, mazhab yang menyatakan bahwa satu-satunya jalan *ijtihâd* adalah *qiyâs*. Al-Ghazâlî justru tampil dengan pendirian bahwa *ijtihâd* lebih umum dari pada *qiyâs*, karena *ijtihâd* kadang kala dilakukan dengan penalaran terhadap keumuman dan kedalaman lafaz dan juga menggunakan metode-metode lain selain *qiyâs*. Bahkan *ijtihâd* juga berlaku pada *al-'illah*, *ijtihâd* pada *al-'illah* dapat dilakukan dalam tiga lapangan, yaitu *ta<u>h</u>qîq manâ<u>t</u> al-<u>h</u>ukm*, *tanqî<u>h</u> manâ<u>t</u> al-<u>h</u>ukm* dan *takhrîj manâ<u>t</u> al-<u>h</u>ukm*.

Al-Ghazâlî menekankan, bahwa faedah *istinbâ<u>t</u>* pada *al-'illah* adakalanya untuk memperluas cakupan keberlakuan hukum (*ta'diyah*) atau untuk berpijak pada tempat bergantung hukum yang diduga kuat bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan. Menurut al-Ghazâlî, hukum adakala menjadi hilang dengan hilangnya tempat bergantung hukum, seperti pada *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah*.[13] Dari uraian ini, terlihat bahwa *al-'illah* ada dua macam, yaitu *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah* dan *al-'illat al-muta'addiyyah*.

Al-'Illat al-qâ<u>s</u>irah adalah alasan logis yang tidak melampaui wilayah di mana ia didapatkan, artinya ia hanya berlaku khusus pada *na<u>ss</u>*, baik ia didapati secara jelas pada *na<u>ss</u>*, atau melalui penalaran (*mustanba<u>t</u>ah*). Contohnya, alasan logis dalam pengharaman riba pada mata uang emas dan perak, di mana alasan logis pengharamannya adalah lebih kurangnya harga. Sedangkan *al-'illat al-muta'addiyyah* adalah alasan logis yang melampaui tem-

---

13 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 281, 299

pat di mana ia ditemukan, keberlakuannya tidak hanya terbatas pada *nass*, tapi juga pada selain *nass*. Misalnya sifat memabukkan pada *khamr*, kondisi sesuatu sebagai makanan pada masalah zakat, dan pada contoh pembunuhan yang bersifat sengaja dan termotivasi oleh permusuhan. Di antara kedua jenis *al-'illah* ini, hanya *al-'illat al-muta'addiyyah* saja yang dapat digunakan untuk keperluan *qiyâs*. Sedangkan *al-'illat al-qâsirah* tidak bisa, karena ia berlaku khusus pada *nass* sehingga tidak dapat men-*ta'diyah* hukum kepada masalah cabang (*furû'*).[14] Hal ini menimbulkan perdebatan tentang sah tidaknya *al-'illat al-qâsirah*.

Perdebatan ini muncul karena sebagian ulama melihat dari sudut pandang berfaedah tidaknya *al-'illah* bagi usaha pemberlakuan hukum pada *furû'* (*ta'diyat al-hukm*). Pendapat ini --secara umum-- dipegang oleh ulama kalangan Hanafiyyah, bagi golongan ini, *al-'illat al-qâsirah* tidak sah karena tidak dapat digunakan untuk menetapkan hukum pada *furû'*. Sedangkan kebanyakan ulama Syâfi'iyyah lebih melihat kepada kondisi *al-'illah* sebagai pengwajib hukum, baik pada *nass* atau pada *furû'*. Adapun tentang faedah *al-'illah* sebagai penetap hukum pada *furû'* dipandang sebagai permasalahan lain di luar persoalan sah tidaknya *al-'illah*.

Perdebatan juga diakibatkan oleh perbedaan pendapat tentang apakah hukum pada *nass* (*asl*) ditetapkan dengan *zahîr nass* (makna *lughawiyyah* dari *nass*) atau dengan *al-'illah* yang didapatkan dari *nass* tersebut. Pada tataran ini, *al-'illah* umumnya dipahami sebagai pengertian yang dikandung oleh *sîghat al-nass* (lafaz/teks) yang memiliki kesesuaian dengan tujuan penetapan hukum. Pengertian dari *sîghat al-nass* disebut *ma'nâ munâsabah*, sedangkan tujuan hukum disebut sebagai *al-hikmah*. Perlu diperhatikan, bahwa sebagian ulama juga menyebut *ma'nâ mu-*

14 Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât Hawl al-Ijmâ' wa al-Qiyâs*, (Kairo: Dâr al-Nahdat al-Misriyyah, 1993), hal. 206

nâsabah sebagai *al-hikmah*. Sementara *sîghat al-nass* yang tidak diketahui kesesuaiannya dengan tujuan penetapan hukum, diambil makna *lughawî*-nya saja secara tekstual, dan ia lazim disebut sebagai *al-sabab*. Hal ini mengantarkan permasalahan kepada pertanyaan tentang essensi *al-'illah*, apakah yang menjadi *al-'illah* adalah *sîghat al-nass*,[15] *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh *sîghat al-nass*, atau *al-hikmah*.[16]

Pertanyaan ini muncul sebagai konsekuensi, atas kondisi di mana hukum kadang kala dihubungkan dengan *al-hikmah*, dan *al-hikmah* menjadi dasarnya. Artinya hukum menjadi ada dengan adanya *al-hikmah* dan hilang dengan ketiadaannya. *Al-Hikmah* merupakan motiv pensyariatan hukum dan sekaligus tujuannya. Namun juga didapati kondisi di mana antara hukum dan *al-hikmah* tidak memiliki hubungan yang kuat, bahkan ada kalanya pada sebagian kasus, hukum terwujud tanpa adanya *al-hikmah*. Beranjak dari kenyataan ini, sebagian ulama menetapkan sifat yang jelas dan terukur[17] (*wasf zahîr mundabit*) sebagai *al-'illah* bagi hukum, bukan semata-mata *sîghat al-nass* (*al-sabab*) atau *al-hikmah*.[18]

Dalam perkembangan berikutnya, berpegang kepada *wasf zahîr mundabit* sebagai *al-'illah* bagi hukum adalah sikap yang

[15] Lafaz *nass* yang biasanya berbentuk kata sifat, perbuatan atau nama benda, misalnya kata "*ghadb*" dalam hadis yang melarang hakim mengadili dalam kondisi marah, kata "*mass*" dalam hadis yang memerintahkan berwudhuk jika menyentuh kemaluan, kata "*khamr*" dalam ayat yang mengharamkan minuman keras.

[16] Jika *sîghah* memiliki makna *lughawiyah* yang dipahami secara tekstual dari makna kata-kata, maka *sîghah* juga memiliki kandungan pengertian (*ma'nâ munâsabah*) yang sesuai dengan tujuan penetapan hukum, yaitu *maslahah* yang ingin dicapai. Nilai *maslahah* inilah yang biasanya disebut sebagai *al-hikmah*.

[17] Ditinjau dari bentuknya, ia disebut *wasf zahîr mundabit*, karena umumnya yang menjadi *al-'illah* adalah sifat tertentu yang dikandung oleh *sîghat*, seperti sifat memabukkan, kelabilan jiwa dll.. Namun ditinjau dari posisinya, ia disebut sebagai *ma'nâ munâsabah*, yaitu pengertian yang terkandung dalam *sîghat*.

[18] 'Alî al-Khafîf, *Muhâdarât fî Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, (Kairo: Ma'had al-Dirâsât al-'Arabiyyah al-'Aliyyah, 1956), hal. 220

disepakati oleh kebanyakan ulama. Fenomena ini telah menggeser peranan *al-hikmah*, sehingga didapati sebagian ulama yang sama sekali tidak memperhatikan keberadaan *al-hikmah*. Salah satunya terlihat pada pembolehan berbuka puasa dalam kondisi musafir, mereka hanya memperhatikan keberadaan *safar*-nya saja. Dan dalam waktu yang sama, mereka berpegang kepada *al-hikmah* pada ketentuan boleh-tidaknya berbuka puasa karena sakit. Sehingga yang dibolehkan berbuka hanya pada sakit yang akan bertambah parah jika melaksanakan puasa, atau diyakini bahwa puasa dapat memperlambat proses kesembuhan penyakit tersebut. Hal ini menimbulkan tanda tanya, mengapa ketetapan ini tidak berlaku sama dengan ketetapan pada *safar*, sehingga diputuskan, boleh berbuka puasa karena sakit, apapun jenis penyakitnya.[19]

Sampai di sini terlihat, bahwa pen-*ta'lîl*-an dengan *al-hikmah* umumnya membuat *al-'illah* menjadi *muta'addiyyah*, sehingga hukum cenderung menjadi lebih luas dan terkesan fleksibel. Sebaliknya, men-*ta'lîl* dengan *sîghat al-nass* (*al-sabab*) seringkali membuat *al-'illah* menjadi *qâsirah*, seperti *ta'lîl* keberlakuan *rukhsah* dengan menjadikan keadaan *safar* sebagai *al-'illah*. Satu hal yang menimbulkan tanda tanya, mengapa para *usûliyûn* --pada sebagian kasus-- menerima *sîghat al-nass* (sifat atau perbuatan yang disebut secara tekstual dalam *nass*) sebagai *al-'illah* dengan alasan mengandung nilai *maslahah* (*al-hikmah*) yang tersembunyi, padahal nilai *maslahah* ini tidak disertakan sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum. Semestinya, jika nilai *maslahah* ini diakui, ia juga dijadikan sebagai salah satu unsur pertimbangan, jika tidak, apakah disebabkan oleh adanya pengecualian? Atau ada kaedah tertentu yang menjadi acuan? Hal inilah yang ingin ditelusuri dalam tulisan ini.

---

19 Yûsuf al-Qaradâwî, *Dirâsah fî Fiqh Maqâsid al-Syarî'ah; Bayn al-Maqâsid al-Kulliyyah wa al-Nusûs al-Juz'iyyah*, (Mesir: Dâr al-Syurûq, 2006), hal. 21

Dari pembahasan di atas terlihat, bahwa *al-'illat al-qâs̱irah* dan *al-'illat al-muta'addiyyah* sama-sama menjadi pengantar kepada nilai *mas̱laẖah*, yaitu *al-ẖikmah* yang merupakan tujuan hukum. *Al-'Illat al-qâs̱irah* merupakan kandungan pengertian dari *s̱îghat al-nas̱s̱*, misalnya *naqdiyyah* (mata uang) pada penetapan riba emas dan perak. Ia setara dengan *ma'nâ munâsabah* yang disebut oleh para ulama sebagai *was̱f ẕahîr munḏabiṯ*. Hanya saja, *al-'illat al-qâs̱irah* tidak dijadikan sebagai pengwajib hukum, yang berperan sebagai pengwajib hukum justru *s̱îghat al-nas̱s̱* (lafaz *nas̱s̱* secara tekstual dengan makna *lughawiyyah*-nya). Sedangkan *al-'illat al-muta'addiyyah* yang juga kandungan pengertian dari *nas̱s̱*, justru dipandang sebagai pengwajib hukum dengan alasan karena mengandung kesesuaian dengan *al-ẖikmah*. Oleh karena itu, para *fuqahâ'* meninggalkan makna lahiriah dari *s̱îghat al-nas̱s̱* dan beralih kepada kandungan pengertian dari *s̱îghat al-nas̱s̱*, yaitu *ma'nâ munâsabah* yang sesuai dengan tujuan hukum, lalu hukum di-*ta'diyah*-kan kepada kasus lain.

Pada tataran ini, keberadaan *al-'illat al-muta'addiyyah* menjadi pengwajib hukum pada *nas̱s̱* itu sendiri (*as̱l*) dan juga pada kasus baru (*furû'*), oleh karena itu, ia disebut sebagai *al-'illat al-muta'addiyyah*. Sedangkan *al-'illat al-qâs̱irah* hanya dipandang sebagai *al-ẖikmah* yang menentramkan hati dan menambah keyakinan dalam menerima ketetapan hukum. Bahkan ulama kalangan H̱anafiyyah menyebutnya sebagai *ibdâ' al-ẖikmah*, mereka menolak untuk menyebutnya sebagai *al-'illat al-qâs̱irah*. Adanya pandangan ini menimbulkan kesamaran bagi penelitian hakikat *al-'illat al-qâs̱irah*. Apakah yang dimaksud oleh *us̱ûliyûn* adalah *al-'illat al-qâs̱irah* yang berupa *ma'nâ munâsabah*, atau berupa *al-ẖikmah* dalam arti tujuan hukum sekaligus motivasi penetapan hukum (*al-bâ'ith*). Dalam kondisi ini, pemilahan yang jelas antara *al-sabab*, *al-'illah* dan *al-ẖikmah* menjadi penting, demikian pula halnya dengan penegasan peran ketiganya dalam

penetapan hukum.

Al-'Illat al-qâsirah tidak berperan sebagai pengwajib hukum walaupun disebut sebagai *al-'illah*, dan juga tidak bisa digunakan untuk men-*ta'diyah* hukum sehingga disebut *al-'illat al-qâsirah*. Pada kondisi ini, para ulama menyatakan bahwa yang menjadi pengwajib hukum adalah *sîghat al-nass* yang lazimnya diistilahkan dengan *al-sabab*. Sedangkan *al-'illat al-qâsirah* yang merupakan kandungan pengertian dari *al-sabab*, hanya berguna untuk mengetahui *al-hikmah* dari hukum. Dari sisi ini, keberadaan *al-sabab* sama dengan *al-'illah* karena sama-sama menjadi pengwajib hukum, namun keduanya menjadi berbeda ketika *al-'illah* berfaedah untuk men-*ta'diyah* hukum, sedangkan *al-sabab* --secara umum-- tidak dapat digunakan untuk men-*ta'diyah* hukum kepada *furû'*.[20] Jadi perbedaan yang mendasar antara *al-'illah* dan *al-sabab* adalah pada sisi berfaedah-tidaknya bagi pengembangan hukum kepada masalah baru yang tidak ada *nass*.

Sementara itu, pada kondisi tertentu, *al-hikmah* juga dapat menjadi pengwajib hukum, misalnya pada keputusan 'Ali ibn Abî Tâlib Ra. yang membolehkan *qisâs* terhadap satu kelompok. Pada kasus ini yang menjadi *al-'illah* adalah alasan untuk menjamin keterpeliharaan jiwa manusia. Padahal, dengan alasan yang sama, *al-Syâri'* hanya memerintahkan *qisâs* satu orang atas satu jiwa. Namun 'Alî menjadikan tujuan hukum (*al-hikmah*) di sini sebagai *al-'illah* untuk men-*ta'diyah* hukum kepada kasus baru. Jadi dapat disimpulkan bahwa *al-'illah*, *al-hikmah* dan *al-sabab* sama-sama berpeluang untuk menjadi pengwajib hukum, namun ketiganya berbeda jika ditinjau dari sudut pandang pengaruh masing-masing terhadap ketetapan hukum. Dari ketiganya, *al-sabab* adalah yang paling lemah pengaruhnya, karena tidak diketahui hubungannya dengan tujuan hukum sehingga tidak boleh

20 Kalau pun di-*ta'diyah*, satu-satunya jalan *ta'diyat al-sabab* hanya melalui keserupaan lahiriah, yaitu *syabh* yang diaplikasikan melalui *qiyâs al-syabh*.

di-*ta'diyah*, meski pun dari segi *sîghah*, *al-sabab* lebih kuat.

Walau pun tidak dapat digunakan untuk men-*ta'diyah* hukum, namun ternyata para ulama menerima keberadaan *al-sabab* sebagai pengwajib hukum pada *nass*. Alasannya, karena *al-sabab* juga mengantarkan kepada *maslahah* yang dimaksudkan oleh ketetapan hukum. Jika diperhatikan, pada *al-sabab* terdapat kandungan pengertian yang sesuai dengan tujuan hukum, seperti *masyaqqah* pada *safar*, namun tidak berupa sifat yang jelas dan terukur (*wasf zahîr mundabit*). Karena kondisinya yang tidak jelas dan tidak terukur, menyebabkannya tidak dapat di-*ta'diyah*, dan ia disebut *al-'illat al-qâsirah*. Meskipun begitu, *al-hikmah* atau nilai *maslahah* yang dikandungnya cukup jelas dan terasa benar hubungannya dengan ketetapan hukum. Namun mengapa para ulama justru meninggalkannya dan menjadikan *sîghat al-nass* atau *al-sabab* sebagai pengwajib hukum?.

Ternyata *al-hikmah* atau nilai *maslahah* yang terkandung pada *al-'illat al-qâsirah* tidak dihargai sebagaimana penghargaan terhadap *al-hikmah* atau nilai *maslahah* yang terkandung pada *al-'illat al-muta'addiyyah*. Padahal jelas diketahui bahwa syariat Islam sangat menghargai nilai *maslahah*, nyatanya metode *qiyâs* yang secara umum disepakati oleh ulama, adalah salah satu bentuk penghargaan terhadap nilai *maslahah*. Hal ini terlihat dari dasar operasional *qiyâs* yang merupakan pemeliharaan *maslahah* pada kasus baru yang memiliki kesesuaian dengan *maslahah* yang diakui dan dipelihara *syar'* melalui pernyataan *nass*.[21] Tidak hanya berhenti di sini, bahkan nilai *maslahah* yang tidak ditemukan pengakuan dan penolakannya dalam syariat (*al-maslahat al-mursalah*) juga dijadikan sebagai dasar penetapan hukum. Pe-

21 *Ma'nâ munâsabah* yang ditemukan adanya pengakuan *syar'* melalui *nass*, disebut sebagai *al-munâsib al-mû'aththir*. Keberadaannya pada masalah baru (*furû'*), menjadi dasar untuk menetapkan kesamaan hukumnya dengan *asl*, karena menunjukkan pemeliharaan kemaslahatan yang sama dengan *maslahah* yang dipelihara *syar'* pada ketetapan hukum *asl*.

meliharaan *mas̲lah̲ah* jenis ini dioperasionalkan melalui metode *istis̲lâh̲* atau *al-mas̲lah̲at al-mursalah*.

Secara umum para ulama sepakat tentang keberlakuan *al-mas̲lah̲at al-mursalah*, mereka melandaskan pendapat kepada tiga dalil. *Pertama*, terbukti secara *istiqrâ'*, bahwa hukum *syar'* disyariatkan untuk memelihara kemashlahatan manusia. *Kedua*, bahwa kepentingan manusia tidak pernah habis bahkan bertambah dan berbeda menurut tempat dan perkembangan masa. *Ketiga*, mengikuti metode *ijtihâd* sahabat yang menjadikan *mas̲lah̲ah* sebagai salah satu dasar pertimbangan dalam per-*istinbât*-an mereka.[22] Dalam perkembangannya kemudian, para ulama bahkan merumuskan *mas̲lah̲at al-mursalah* menjadi *fiqh al-mas̲âlih̲* yang menurut Fathî al-Duraynî adalah:[23]

هي قاعدة الإجتهاد بالرأي لبناء الأحكام عليها ملائم لتصرفات المشرع فى التشريع

Yaitu kaedah ijtihâd *dengan* ra'y *untuk membina hukum atasnya, agar sesuai dengan penggunaan* syar' *dalam pensyariatan.*

Pada metode *istis̲lâh̲*, peranan *mas̲lah̲ah* sangat besar, yaitu sebagai *al-'illah* pengwajib hukum, berbeda dengan *al-qiyâs*, karena yang menjadi pengwajib hukum pada *qiyâs* adalah *ma'nâ munâsabah*. Namun jika mengikuti pendapat ulama yang menyamakan *ma'nâ munâsabah* dengan *al-h̲ikmah*, maka yang menjadi *al-'illah* di sini adalah nilai *mas̲lah̲ah*, demikian pula dengan pendapat ulama yang membolehkan *al-h̲ikmah* sebagai *al-'illah*.

Dalam lingkup pendapat yang membolehkan *al-h̲ikmah* menjadi *al-'illah*, maka nilai *mas̲lah̲ah* dapat menjadi pengwajib hukum pada tiga kondisi. *Pertama*, menjadi pengwajib hukum pada *as̲l* dan *furû'* dalam konteks *al-'illat al-muta'addiyyah*, oleh

22 Wahbah al-Zuhaylî. *Us̲ûl al-Fiqh al-Islâmî*. (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), jil.I, hal. 762

23 Fathî al-Duraynî, *al-Manâhij al-Us̲ûliyyah*, (Damsyik: Dâr al-Kitâb al-H̲adîth, 1975), hal. 618

karena itu ia dinamakan *al-'illat al-qiyâsiyyah*. *Kedua*, nilai *maslahah* menjadi pengwajib hukum pada *furû'* saja, yaitu pada metode *istislâh*, karena *maslahah* hanya ada pada posisi *furû'* (masalah baru) yang tidak memiliki *asl* untuk di-*qiyâs*-kan. Dilihat kondisinya sebagai penetap hukum pada masalah baru, maka nilai *maslahah* pada metode *istislâh* dapat disebut sebagai *al-'illat al-tasyrî'iyyah*. *Ketiga*, nilai *maslahah* yang ada pada *asl* saja, yaitu *al-'illat al-qâsirah*.

Umumnya para ulama menganggap bahwa *al-'illat al-qâsirah* adalah *al-hikmah* yang terkandung pada *nass* dan berlaku khusus pada *nass*. Ia tidak menjadi pengwajib hukum pada *furû'*, namun mengenai perannya sebagai pengwajib hukum pada *nass*, perlu ditelaah kembali. Sayangnya, perhatian para ulama tentang *al-'illat al-qâsirah* sangat kurang, umumnya kitab-kitab *usûl al-fiqh* hanya membahasnya sepintas lalu saja. Salah seorang ulama yang memberi perhatian agak lebih terhadap keberadaan *al-'illat al-qâsirah* adalah al-Ghazâlî, ia membahas sisi peran dan fungsi dari *al-'illat al-qâsirah*, pembahasan yang cukup memadai untuk melakukan penelusuran kembali.

Jika *al-'illat al-qâsirah* dipandang memiliki kekuatan sebagai pengwajib hukum pada *asl*, maka ia juga dapat digolongkan sebagai *al-'illat al-tasyrî'iyyah*. *Al-'Illat al-tasyrî'iyyah* adalah *al-'illah* yang digunakan untuk menetapkan hukum pada suatu perbuatan, dan lebih dari itu, untuk mengetahui apakah suatu ketentuan dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena *al-'illah* yang mendasarinya telah berbeda. Atau pemahaman terhadap *al-'illah* masih tetap seperti sediakala, tetapi maksud tersebut akan tercapai kalau sekiranya hukum yang didasarkan atasnya diubah.[24] *Al-'Illat al-tasyrî'iyyah* termasuk

24 Alyasa Abubakar, "*Beberapa Penalaran Fiqh dan Penerapannya*" dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hal. 181-182

dalam kategori penalaran *ta'lîlî*, yaitu penalaran yang berupaya menggunakan *al-'illah* sebagai alat utamanya, hal ini akan dikaji lebih jauh dalam tulisan ini.

Kajian ini masuk dalam penelitian dalil fikih, yang terdiri dari dalil normative (*nass*), dalil empiris (*asbâb al-nuzûl* dan *asbâb al-wurûd*) dan dalil metodologis.[25] Kajian ini mengambil salah satu bagian yang khusus dari dalil metodologis, yaitu penalaran *ta'lîlî*. Jika merujuk kepada Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam, penelitian dalam tulisan ini termasuk dalam kajian *usûl al-fiqh*.[26] Objek kajian *usûl al-fiqh* sangat luas, oleh karena itu perlu dibuat pembatasan dari masalah yang dikaji.

Pokok masalah yang hendak diteliti dan dibahas dalam tulisan ini adalah tentang metode penalaran *ta'lîlî* dalam pemikiran Imam al-Ghazâlî. Metode ini tidak ditemukan dalam format yang siap pakai dalam pemikiran Imam al-Ghazâlî, tapi tersebar dalam berbagai pembahasannya tentang *ta'lîl* sebagai pokok pikiran yang tidak utuh dan belum terintegrasi dalam satu topik. Pemikiran ini mungkin saja mengandung kontradiksi antara satu dengan lainnya, bahkan mengesankan inkonsistensi pendirian al-Ghazâlî dalam menghargai *al-'illah*, khususnya *al-'illat al-qâsirah*.

Tulisan ini berupaya menelusuri dan menyatukan pokok-pokok pikiran al-Ghazâlî tentang *ta'lîl*, sehingga dapat ditarik satu alur pemikiran yang dapat dipandang sebagai rambu bagi penalaran *ta'lîlî* versi al-Ghazâlî. Alur pemikiran ini diharapkan dapat menjadi jalan yang akan memberi kejelasan bagi topik penelitian, yaitu metode penalaran *ta'lîlî* (khususnya *ta'lîl al-tasyrî'î*) dalam pemikiran Imam al-Ghazâlî. Untuk mencapai

25 Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, (Jakarta: Prenada Media, 2003), jil. I, hal. 50

26 Departeman Agama RI, *Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Syari'ah*, (Jakarta: Depag RI, 1998), hal. 39

tujuan penelitian, permasalahan yang dikaji dipecah dalam beberapa bagian permasalahan yang diperincikan dalam tiga sub masalah. Pertama, tentang bagaimana hakikat *al-'illah* dan bagaimana metode penemuan *al-'illah* dalam pemikiran al-Ghazâlî. Kedua, penelusuran tentang kondisi tertentu yang menurut al-Ghazâlî dapat membuat *al-'illah* memiliki kekuatan sebagai pengwajib hukum. Ketiga, tentang bagaimana metodologi penalaran *ta'lîlî* dalam pemikiran Imam al-Ghazâlî. Ketiga sub masalah ini diharapkan akan mampu mengantarkan kepada tujuan pembahasan, yaitu gambaran tentang metode penalaran *ta'lîlî* dalam pemikiran Imam al-Ghazâlî.

Al-Ghazâlî adalah tokoh yang menguasai berbagai cabang ilmu. Al-Ghazâlî dikenal sebagai filosof Islam, tokoh *mutakallimîn*, *faqîh*, tokoh *u<u>s</u>ûl al-fiqh*, dan ahli logika.[27] Pemikiran al-Ghazâlî telah banyak dikaji oleh para peneliti, namun sisi yang umumnya diteliti adalah pemikirannya dalam bidang tasawuf. Salah satunya adalah penelitian yang dilakukan oleh Margareth Smith dalam bukunya yang berjudul *Al-Ghazâlî The Mystic* yang diterbitkan oleh Kazi Publication, Lahore, Pakistan. Margareth Smith meneliti pemikiran al-Ghazâlî yang terkait dengan masalah mistik.

Pemikiran al-Ghazâlî tentang *U<u>s</u>ûl al-Fiqh* juga sudah dikaji, antara lain yang dilakukan oleh Munif Suratmaputra. Penelitian ini menekankan pada tinjauan filsafat hukum Islam dalam pemikiran al-Ghazâlî, yaitu penerapan *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>at al-mursalah* yang dikaitkan dengan pembaharuan hukum Islam. Ia menyimpulkan bahwa al-Ghazâlî menerima *istislâh* sebagai metode *istinbâ<u>t</u>* hukum dengan syarat-syarat yang ketat. Syarat-syarat ini dimaksudkan untuk menjaga agar dalam melakukan pembaharuan hukum lewat *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>at al-mursalah* ini tidak merusak

27 Ibn al-Subkî. *Tabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*. (Kairo: Matba'ah 'Îsâ al-Bâb al-<u>H</u>alabî, t.th.), hal. 197-202

kaedah hukum Islam.

Berbeda dengan penelitian di atas, tulisan ini ingin mengkaji sisi lain dari pemikiran al-Ghazâlî, yaitu pemikiran al-Ghazâlî di seputar permasalahan *al-'illah*. Pemikirannya tentang *al-'illah* tersebar dalam beberapa topik bahasan dalam kitab-kitab *us̲ûl al-fiqh*-nya. Tulisan ini berkonsentrasi pada pemikiran al-Ghazâlî tentang *al-'illah* dalam kerangka penalaran *ta'lîlî*. Sejauh ini, dirasakan belum ada satu kajian khusus yang mengupas pemikiran al-Ghazâlî dalam lapangan *us̲ûl al-fiqh* dari sisi ini. Penelitian ini akan berusaha melihat pemikiran al-Ghazâlî, tentang kemandirian *al-'illah* sebagai pengwajib hukum pada *al-'illat al-qâs̲irah* dan *al-maslahat al-mursalah*, ia tidak membatasi fungsi *al-'illah* hanya pada metode *qiyâsî* saja.

Tulisan ini juga akan menyinggung tentang *istis̲lâh̲*, namun dibicarakan dalam konteks keterkaitannya dengan *ta'lîl*. Oleh karena itu tulisan ini berangkat dari asumsi bahwa al-Ghazâlî menerima keberadaan *istis̲lâh̲* sebagai salah satu metode *istinbât̲*, namun sisi yang akan diteliti adalah pada sejauh mana peran *al-'illah* dalam metode ini. Dengan kata lain apakah nilai *mas̲lah̲ah* pada metode *istis̲lâh̲* dapat digolongkan sebagai *al-'illat al-tasyrî'iyyah* atau tidak.

Kajian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library Research*) yang dilakukan dengan menelaah literatur yang berhubungan dengan topik yang diteliti. Sumber primer bagi kajian ini adalah kitab-kitab *us̲ûl al-fiqh* karya Imam al-Ghazâlî, yaitu: *al-Mankhûl min Ta'lîqât al-Us̲ûl*, *Syifâ' al-Ghalîl; Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl*, *Asâs al-Qiyâs* dan *al-Mustas̲fâ min 'Ilm al-Us̲ûl*. Sedangkan karya al-Ghazâlî dalam bidang fikih serta kitab-kitab *us̲ûl al-fiqh* karya penulis lain merupakan sumber sekunder bagi penulisan karya tulis ini.

Data dari kitab-kitab al-Ghazâlî yang berhubungan dengan masalah yang sedang diteliti dikumpulkan dan diinventarisir. Hal

ini dilakukan karena pemikiran al-Ghazâlî tentang masalah *ta'lîl* tersebar dalam berbagai karya tulisnya yang terkait dengan *usûl al-fiqh*. Selain itu, peristilahan yang digunakan juga berbeda-beda, sehingga diperlukan teknik pengumpulan data yang komprehensif agar dapat diperoleh pengertian yang sedekat mungkin sesuai dengan maksud penulis itu sendiri. Tak jarang penelitian ini harus berkutat dengan aktivitas membandingkan gaya bahasa, konteks, redaksi dan istilah yang digunakan al-Ghazâlî dalam beberapa karyanya tentang *usûl al-fiqh*. Demikian juga dengan sumber sekunder yang sangat dibutuhkan untuk menganalisis pendapat-pendapat al-Ghazâlî. Untuk keperluan ini, harus dicari kitab-kitab yang membahas tentang *al-'illah* dan *al-maslahat al-mursalah* yang mendukung atau mengomentari pandangan al-Ghazâlî.

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis, di mana pendapat-pendapat al-Ghazâlî seputar masalah penalaran *ta'lîlî* akan dideskripsikan berdasarkan data yang diperoleh dari kitab-kitab *usûl al-fiqh*-nya. Kemudian untuk melengkapi, memperjelas atau sebagai bahan perbandingan, data ini ditambah dengan data pendukung yang digali dari pemikiran *usûliyûn* lain. Data pendukung ini sangat dibutuhkan, karena al-Ghazâlî membahas tentang *ta'lîl* dalam konteks *qiyâs*, ia membicarakannya dalam bingkai *asl* dan *furû'*. Al-Ghazâlî melakukan penalaran *ta'lîlî*, namun diperlukan kajian perbandingan agar diperoleh gambaran yang menjelaskan mengenai keberadaan metode penalaran *ta'lîlî* ini dalam pemikirannya.

Selanjutnya pendapat al-Ghazâlî akan dianalisa sambil merujuk kepada pendapat para pakar *usûl al-fiqh* lain. Dengan metode ini diharap akan didapatkan gambaran yang jelas mengenai penghargaan al-Ghazâlî terhadap *al-'illat al-qâsirah* dan metode *istislâh*. Dari analisis ini diharapkan akan ditemukan satu metodologi yang sistematis mengenai penalaran *ta'lîlî*

dalam pemikiran al-Ghazâlî.

Sistematika pembahasan disusun dalam enam bab pembahasan, setiap bab terdiri dari beberapa sub bab. Bab pertama merupakan pendahuluan yang di dalamnya dikemukakan latar belakang permasalahan, rumusan dan tujuan pembahasan serta ketertarikan penulis untuk mengkaji topik ini. Dalam bab yang kedua, dibicarakan tentang kedudukan *al-'illah* dalam pensyariatan hukum. Pembahasan ini dimaksudkan untuk memberi gambaran umum tentang eksistensi *al-'illah* dalam usaha penemuan dan penetapan hukum dalam Islam. Objek pembahasan dipecah dalam empat sub bab, sub bab pertama dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum atas kesepakatan ulama tentang pen-*ta'lîl*-an hukum. Pembahasan ini menitik beratkan kajian pada sisi permasalahan ilmu *kalâm* dan berusaha menguraikan tentang status *ijmâ'* yang dikemukakan oleh beberapa ulama. Sub bab kedua memberikan gambaran tentang pendirian *kalâm* dalam pemikiran tokoh yang diteliti. Sub bab ketiga berusaha mempersempit kajian kepada essensi *al-'illah* dengan mengkaji pendefinisian *al-'illah*, *al-sabab* dan *al-hikmah* dalam pemikiran para *usûliyûn*. Inti pembahasan dari bab ini ditempatkan pada sub bab keempat, dengan harapan, setelah memahami eksistensi dan essensi *al-'illah*, akan memudahkan pemahaman saat mengkaji fungsi *al-'illah* dalam pensyariatan hukum. Sub bab terakhir berisi penjelasan tentang wilayah keberadaan *al-'illah*, yaitu pembahasan tentang hukum yang dapat di-*'illah*-kan.

Selanjutnya, bab ketiga berusaha memberikan gambaran tentang hakikat *al-'illah* dalam pemikiran Imam al-Ghazâlî, pembahasan bab ini dibagi dalam tiga sub bab. Sub bab pertama berusaha mendeskripsikan kriteria *al-'illah* menurut al-Ghazâlî, digunakan teminologi kriteria, karena diasumsikan bahwa al-Ghazâlî tidak mendefinisikan *al-'illah* secara khusus sebagaimana dilakukan oleh ulama lain. Setelah memahami kriteria

al-'illah, sub bab kedua mengupas lapangan per-*ijtihâd*-an pada *al-'illah*. Baru kemudian pembahasan masuk dalam usaha memahami hakikat *al-'illah* pada tataran operasional, yaitu sub bab ketiga yang membahas tentang *al-'illah* antara *muta'addiyyah* dan *qâsirah*.

Kemudian Bab Keempat menitik beratkan bahasan pada metode penemuan *al-'illah*, yaitu *masâlik al-'illah*, permasalahan dipecah ke dalam tiga sub bab. Sub bab pertama menguraikan tentang metode penemuan *al-'illah* melalui dalil *naqliyyah*, sub bab kedua tentang penemuan *al-'illah* melalui *al-ijmâ'* dan yang ketiga penemuan *al-'illah* dengan *istidlâl* dan *istinbât*. Masing-masing sub bab dipecah dalam beberapa sub masalah.

Setelah memahami hakikat *al-'illah*, pembahasan pada bab kelima memasuki inti permasalahan yang ingin dikaji, yaitu penalaran *ta'lîlî* Imam al-Ghazâlî. Pembahasan dibagi dalam tiga sub bab, sub bab pertama menjelaskan perbedaan antara *al-qiyâs* dengan *al-maslahah*. Sub bab kedua membahas tentang hubungan antara *al-maslahah* dengan *al-'illat al-qâsirah*. Kedua sub bab ini dimaksudkan untuk memberi dasar pijakan bagi pembahasan inti dalam sub bab ketiga, yaitu metode penalaran *ta'lîlî* menurut Imam al-Ghazâlî. Agar memperoleh kejelasan bagi kesimpulan, pembahasan dipecah kepada penalaran *ta'lîlî* pada *asl*, dan penalaran *ta'lîlî* pada *furû'*.

Bab terakhir yaitu bab keenam, merupakan bab penutup yang berisi kesimpulan dari keseluruhan pembahasan dan saran-saran bagi kelanjutan penelitian.

Bab Dua 02

Kedudukan *al-'Illah* dalam Pensyariatan hukum

A. Kesepakatan Ulama tentang Pen-*ta'lîl*-an Hukum

Kata *ta'lîl* adalah *masdar* bagi kata kerja *'allala* yang secara kebahasaan berarti tegukan yang kedua.[1] Sedangkan pada penggunaannya dalam terminologi *usûliyûn*, kata *ta'lîl* berarti menjelaskan *al-'illah* bagi sesuatu (*tabyîn 'illat al-syay'*) dan menetapkannya dengan dalil (*ithbatuhu bi al-dalîl*). *Ta'lîl* juga diartikan sebagai sesuatu yang dicarikan dalil padanya dengan perantaraan *al-'illah* atas apa saja yang di-*'illah*-kan.[2] Usaha pen-*ta'lîl*-an dilakukan oleh para ulama untuk kebutuhan menetapkan sesuatu --yang dipandang sesuai-- sebagai tempat bergantungnya hukum (*manât al-hukm*), dan menjadi dasar untuk meng-*qiyâs*-kan hukum.

Secara umum para ulama sepakat dengan penggunaan *al-'illah* sebagai dasar penetapan hukum, bahkan Ibn al-Hâjib (w. 646 H) menukilkan adanya *ijmâ'* di kalangan ulama tentang keharusan adanya *al-'illah* bagi hukum.[3] Al-Bannânî (w. 1250 H) melukiskan; jika penda-

---

1 Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), jil. XI, hal. 467, 468. Kalimat *'allala* berarti:

علل:الشربة الثانية, قيل: الشرب بعد الشرب. تعليل: سقي بعد سقي

2 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm,* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1981), hal. 12

3 Ibn al-Hâjib, *Mukhtasar al-Muntahâ al-Usûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 2000), hal. 313

pat di kalangan ulama Syâfi'iyyah ditelusuri, maka ditemukan pernyataan mereka bahwa hukum *a<u>s</u>l* ditetapkan dengan *al-'illah*, yang dimaksud dengan *al-'illah* adalah motivasi atas penetapan hukum (*bâ'ith 'alayh*), adapun pengetahuan mengenai ketetapan hukum diperoleh melalui *na<u>ss</u>*. Sementara kalangan *<u>H</u>anafiyyah* mengatakan bahwa hukum pada *a<u>s</u>l* ditetapkan oleh *na<u>ss</u>*, dan *na<u>ss</u>* merupakan media untuk mengenal ketetapan hukum, adapun motivasi atas penetapan hukum (*al-bâ'ith 'alayh*) adalah *al-'illah*. Menurut Al-Bannânî, kedua pernyataan ini menunjukkan tidak adanya perbedaan pendapat antara kedua golongan ini.[4]

Dalam pernyataan al-Bannânî, tergambar bahwa kelompok Syâfi'iyyah dan <u>H</u>anafiyyah sama-sama memahami *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* sehingga dinyatakan adanya *ijmâ'*. Meskipun demikian, ternyata ada perbedaan mendasar yang perlu dikritisi, yaitu perbedaan pendapat di kalangan *mutakallimîn* dalam hal men-*ta'lîl* perbuatan Allah yang kemudian diyakini mempengaruhi pandangan ulama dalam menilai essensi *al-'illah* dalam lapangan *u<u>s</u>ûl al-fiqh*.[5] Hal ini perlu dikritisi, karena ketika menyimak perdebatan *mutakallimîn* tentang *ta'lîl*, essensi *al-'illah* yang diperbincangkan dalam konfigurasi ilmu *kalâm* adalah *al-'illat al-ghâ'iyyah*, yaitu tujuan pensyariatan (*maqâ<u>s</u>id al-tasyrî'*) yang dipandang sebagai motivasi (*al-bâ'ith*) bagi *al-Syâri'*. Namun ketika dibahas dalam lapangan *u<u>s</u>ûl al-fiqh* es-

---

[4] Al-Bannânî, *<u>H</u>âsyiyyah al-'Allâmah al-Bannânî 'alâ Syar<u>h</u> al-Jalâl Syams al-Dîn ibn A<u>h</u>mad al-Ma<u>h</u>allî 'alâ Matn Jam' Jawâmi'* (Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995), jil. II, hal. 234

[5] Al-Râzî, *al-Ma<u>h</u>sûl fî 'Ilm U<u>s</u>ûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), jil. II, hal. 328. Hal ini terlihat dari komentar al-Râzî ketika menjelaskan ragam pendefinisian *al-munâsabah* dalam pembahasan *u<u>s</u>ûl al-fiqh*. Menurut al-Râzî, para ulama yang menolak *ta'lîl*, mendefinisikan *munâsabah* sebagai sesuatu yang lazimnya sejalan dengan pandangan ahli pikir, sedangkan ulama yang menerima *ta'lîl*, menyatakan bahwa munâsabah adalah sifat yang mengantarkan kepada sesuatu yang mendatangkan manfaat atau menolak mudharat.

sensi *al-'illah* bergeser secara total, ia dibahas sebagai *al-'illah* bagi hukum, bukan lagi sebagai *al-'illat al-ghâ'iyah*.

a. *Ta'lîl* dalam pembahasan *kalâm*.

Kesimpangsiuran adalah kesan pertama yang dirasakan oleh siapa saja yang mengikuti pembahasan para *usûliyûn* tentang *al-'illah*, terutama jika mengikuti jejak perdebatan mereka. Oleh karena itu, pembahasan ini perlu dimulai dari dasar pemahaman akidah (*kalâm*), guna memberi gambaran yang mendasar bagi kajian ini selengkapnya.

Mustafâ Syalabî mengklasifikasi perbedaan pendapat dalam lapangan akidah (*kalâm*) kepada empat pendapat.[6] *Pertama* pandangan yang menolak pen-*ta'lîl*-an terhadap perbuatan Allah, dengan alasan jika Allah melakukan sesuatu dengan suatu tujuan, berarti Allah butuh kepada yang lain untuk kesempurnaan-Nya. Sedangkan memiliki kekurangan atau bersifat tidak sempurna, mustahil adanya pada Allah. Oleh karena itu mustahil perbuatan Allah didasari oleh *al-'illah* tertentu, ini adalah pendapat umum kalangan *Asyâ'irah*. Namun perlu dicatat bahwa ada sebagian pengikut Abû Hasan al-Asy'arî yang ternyata pendiriannya tidak sampai pada tingkat memustahilkan. Mereka justru berpendirian bahwa *ta'lîl* tidak wajib, sebagai kebalikan dari pandangan Mu'tazilah yang mewajibkan *ta'lîl* terhadap perbuatan Allah. Pendirian ini mengandung pengertian bahwa pen-*ta'lîl*-an terhadap perbuatan Allah dibolehkan, yaitu di-*'illah*-kan dengan kemashlahatan.

Kedua, pendapat kebanyakan filosof yang juga menolak pen-*ta'lîl*-an terhadap perbuatan Allah namun dengan alasan yang berbeda. Para filosof mengatakan bahwa Allah melakukan apa saja perbuatan-Nya tanpa memilih-milih. Sedangkan pelaku perbuatan yang memiliki tujuan tertentu, akan memi-

---

6 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm,* hal. 97

lih perbuatan yang sesuai dengan tujuannya. Dengan ini jelas bahwa akal menolak penisbatannya kepada Allah.

Pandangan yang *ketiga* adalah pendapat yang mewajibkan pen-*ta'lîl*-an perbuatan Allah, yaitu pendapat yang dikemukakan oleh kelompok Mu'tazilah. Menurut Mu'tazilah, Allah wajib memiliki alasan dalam melakukan sesuatu, tanpa suatu alasan berarti perbuatan itu sia-sia, dan kesia-siaan adalah hal yang mustahil bagi Allah.

Keempat, pendapat Mâturîdiyyah yang berpandangan bahwa perbuatan Allah di-*'illah*-kan dengan kemashlahatan yang sebagiannya tampak secara jelas bagi manusia dan pada sebagian kasus tersembunyi. Namun pen-*ta'lîl*-an tidak sampai pada tingkat wajib sebagaimana yang diyakini oleh Mu'tazilah. Untuk mempertahankan pendapatnya, para ulama yang menetapkan bolehnya men-*ta'lîl* perbuatan Allah, memaparkan berbagai ayat yang berisi *ta'lîl* serta menjelaskan cara penunjukannya kepada *al-'illah*.[7]

Sebagaimana diketahui, bahwa perdebatan dalam bidang *kalâm* diawali oleh perbedaan pendapat tentang status dari perbuatan manusia (*al-kasb*). Kelompok Mu'tazilah berpendirian bahwa manusia berbuat dengan kemampuan (*qudrah*) yang dimilikinya sendiri, sedangkan Asy'ariyyah menyatakan bahwa perbuatan manusia dijadikan oleh Allah. Permasalahan ini berlanjut kepada perdebatan tentang kemampuan akal dalam mengenal baik-buruknya suatu perbuatan (*al-<u>h</u>usn wa al-qub<u>h</u>*). Kelompok Mu'tazilah menyatakan bahwa akal mampu mengenal dan membedakan nilai baik dan buruknya suatu perbuatan. Sebaliknya, kalangan Asy'ariyyah justru menolak dan berpendirian bahwa baik buruknya suatu perbuatan hanya dapat diketahui melalui ungkapan *na<u>ss</u>*. Perdebatan ini tidak berhenti

---

[7] Lebih lanjut lihat; Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Syifâ' al-'Alîl fî Masâ'il al-Qa<u>d</u>a' wa al-Qadr wa al-<u>H</u>ikmah wa al-Ta'lîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), hal. 190-204

sampai di sini, malah berlanjut kepada persoalan; apakah Allah wajib berbuat baik atau tidak? Kelompok Mu'tazilah berpendapat bahwa Allah wajib berbuat baik dan pendapat ini ditolak oleh Asy'ariyyah, lalu perdebatan sampai kepada permasalahan boleh tidaknya men-*ta'lîl* perbuatan Allah.

Kalangan Asy'ariyyah menyatakan bahwa men-*ta'lîl* perbuatan Allah tidak boleh, karena dapat menimbulkan sifat kekurangan bagi Allah. Sebab, dengan adanya maksud atau tujuan yang memotivasi-Nya berbuat, berarti Allah butuh kepada yang lain untuk kesempurnaan-Nya. Jelasnya, suatu maksud atau tujuan yang menjadi motivasi, bisa saja kembali manfaatnya kepada Allah sendiri atau kepada yang lain. Jika dikatakan bahwa manfaat itu kembali kepada diri-Nya, maka ini jelas mustahil, sedangkan jika manfaat itu kembali kepada yang lain, maka akan ada dua kemungkinan. *Pertama*, adakala sesuatu yang memotivasi-Nya itu lebih utama (*al-awlâ*) dari yang lain sehingga menjadi tujuan-Nya. Sikap memilih yang lebih utama, memang menunjukkan sifat kesempurnaan (*al-kamâl*), namun kesempurnaan ini dihasilkan dengan perantaraan sesuatu yang lain, hal ini membuka peluang bagi berperannya sesuatu --selain Allah-- dalam mewujudkan sifat kesempurnaan bagi Allah, dan ini jelas mustahil. Adapun kemungkinan yang kedua (memilih sesuatu yang buruk), tidak dapat digolongkan sebagai tujuan bagi-Nya, karena tidak termasuk dalam sesuatu yang layak dipertimbangkan.

Sementara itu, mereka yang mewajibkan *ta'lîl* menyatakan bahwa perbuatan Allah akan sia-sia jika tidak memiliki *al-'illah*, yaitu bertujuan untuk mewujudkan kemashlahatan makhluk. Oleh karena itu, perbuatan Allah wajib memiliki *al-'illah*, ini adalah pendapat yang dipegang oleh kalangan Mu'tazilah. Berbeda dengan Mu'tazilah, kalangan al-Mâturîdiyyah memilih sikap untuk berpendirian pada posisi tengah, mereka tidak

memustahilkan dan tidak mewajibkan. Al-Mâturîdiyyah membolehkan *ta'lîl* perbuatan Allah dalam menetapkan hukum sebagai karunia (*tafâdul*), namun tidak sampai pada tingkat mewajibkannya.

Dari rangkaian perdebatan *kalâmiyyah* yang secara ringkas dikemukakan di atas, tergambar bahwa permasalahan *ta'lîl* dibahas dalam lingkup motivasi (*al-bâ'ith*) bagi perbuatan Allah. Konteks pembicaraannya pun berkisar pada efek penisbatannya kepada Allah, pihak pertama menyatakan bahwa penisbatannya dapat menimbulkan sifat kekurangan bagi Allah. Sebaliknya, menurut pihak kedua, penisbatannya kepada Allah justru menimbulkan sifat kesempurnaan bagi Allah, malah penafiannya yang mengakibatkan kekurangan bagi Allah. Dari kenyataan ini, dapat disimpulkan bahwa *al-'illah* yang diperdebatkan dalam pembahasan *kalâm* adalah *al-'illat al-ghâ'iyyah*. Yaitu sesuatu yang merupakan motivasi bagi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum (*al-bâ'ith*), maksud atau tujuan yang hendak dicapai melalui suatu ketetapan (*al-ghard/maqâsid al-tasyrî'*) yang lazim disebut sebagai *al-hikmah*.

b. *Ta'lîl* dalam pembahasan *usûl al-fiqh*

Dalam perkembangan *usûl al-fiqh*, dikenal adanya dua kelompok yang memiliki perbedaan *usûlî* yang signifikan secara metodologis. Kelompok pertama disebut aliran *mutakallimîn* yang secara umum sebutan ini dimaksudkan bagi golongan Syâfi'iyyah, mereka mengikuti metode Imam al-Syâfi'î dalam penyusunan *usûl al-fiqh*. Mereka disebut sebagai *mutakallimîn* karena para pakar golongan ini terdiri dari ahli ilmu *kalâm*. Golongan ini juga dikenal dengan sebutan *jumhûr al-'ulamâ'*, karena diikuti oleh mayoritas ulama dari kalangan Mâlikiyyah, Syâfi'iyyah dan Hanabilah. Sedangkan kelompok yang kedua disebut aliran *fuqahâ'*, yaitu aliran Hanafiyyah yang

terdiri dari ahli-ahli fikih. Dalam penulisan *usûl al-fiqh* mereka banyak menggunakan contoh-contoh fikih dan berpedoman kepada pendapat fikih Imam Abû Hanîfah.[8]

Menurut Muhammad Abû Zahrah, ulama kalangan Syâfi'iyyah menekuni *usûl al-fiqh* bukan dalam rangka membela mazhabnya. Dalam artian, bukan untuk memperkuat keputusan dan pendapat fikih yang ada dalam mazhab Syâfi'î. Tetapi mereka bertujuan untuk mendapatkan metode *istinbât* yang benar dan merumuskan timbangan bagi *ra'y* secara umum. Berbeda dengan ulama kalangan Hanafiyyah, yang menekuni per-*istinbât*-an *usûl al-fiqh* karena termotifasi untuk membela fikih ulama Irak (*Fiqh al-'Irâqî*) secara umum, dan dalam lingkup yang lebih khusus, untuk memperkuat fikih Hanafiyyah.[9]

Dalam bidang akidah, kelompok Syâfi'iyyah umumnya menganut paham Asy'ariyyah yang dalam perkembangan kemudian dipandang telah mapan sebagai pegangan akidah mazhab ini. Pendirian mereka agaknya cukup terwakili dalam deskripsi al-Mahallî (w. 864 H) ketika memberi komentar atas *matn* kitab *Jam' al-Jawâmi'*. Al-Mahallî mengatakan, bahwa kami dari kalangan Syâfi'iyyah menafsirkan *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif*, dan tidak sama sekali menafsirkannya sebagai *al-bâ'ith*. Kami menolak siapa saja yang menafsirkannya sebagai *al-bâ'ith*, karena Allah tidak termotivasi oleh sesuatu pun. Barangsiapa dari golongan *fuqahâ'* menyebutkannya sebagai *al-bâ'ith*, maka yang dimaksud adalah motivasi (*al-bâ'ith*) bagi mukallaf.[10]

Sedangkan kelompok Hanafiyyah menganut paham aki-

---

8 Effendi, Satria, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2005), hal. 23-25.

9 Abû Zahrah, "*Al-Ghazâlî al-Faqîh" dalam Abû Hâmid al-Ghazâlî*, (Mesir: al-M -jlis al-A'lâ li Ri'âyat al-Funûn wa al-Âdâb wa al-'Ulûm al-Ijtimâ'iyyah, 1962 M/1382 H), hal. 530

10 Al-Mahallî, Jalâl Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad, *Syarh Matn Jam' Jawâmi'*, (Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995), jil. II, hal. 234

dah Mâturîdiyyah, sikap umum dari kelompok ini adalah memahami *al-'illah* dalam artian *al-bâ'ith*. Kedua kelompok ini membahas permasalahan *ta'lîl* dalam konsepsi yang berseberangan dengan pendapat Mu'tazilah yang mewajibkan adanya *al-'illah* bagi perbuatan Allah. Dengan didasari paham Asy'ariyyah, golongan Syâfi'iyyah menolak secara penuh pen-*ta'lîl*-an perbuatan Allah, sedangkan H̱anafiyyah, dengan berbekal akidah al-Mâturîdiyyah, mereka membolehkan *ta'lîl* dalam arti tidak wajib.

Namun herannya, ketika dibahas dalam lapangan *us̱ûl al-fiqh*, golongan H̱anafiyyah malah menyatakan bahwa *al-'illah* adalah motivasi yang tidak berfungsi sebagai pengwajib hukum. Misalnya S̱adr al-Syarî'ah (w. 242 H), ia mengatakan bahwa *al-'illah* adalah motivasi (*al-bâ'ith*), tapi dijelaskannya sebagai motivasi yang tidak menjadi pengwajib hukum (*al-bâ'ith lâ 'alâ sabîl al-îjâb*). Artinya ia adalah sesuatu yang mencakup *al-ẖikmah* yang dimaksudkan oleh *al-Syâri'* dalam pensyariatan hukum (*ay, al-musytamil 'alâ ẖikmah maqs̱ûdah li al-Syâri' fî syar'ihi al-ẖukm*). Artinya, bahwa yang dimaksud dengan *al-'illah* adalah sesuatu yang mencakup *al-ẖikmah*, di mana hukum menjadi ada dengan adanya *al-'illah* yang berperan dalam mewujudkan *al-ẖikmah*.[11]

Dari pendefinisian ini terlihat, bahwa pembicaraan kalangan H̱anafiyyah tentang *al-'illah* dalam lapangan *us̱ûl al-fiqh* telah bergeser kepada sifat yang jelas (*was̱f ẕahîr*) yang mengandung *al-ẖikmah*. Padahal dalam keyakinan akidah, mereka mengakui bolehnya men-*ta'lîl* perbuatan Allah, lantas mengapa mereka tidak men-*ta'lîl* dengan *al-ẖikmah* yang merupakan motivasi (*al-bâ'ith*) atau disebut *al-'illat al-ghâ'iyyah* yang merupakan tujuan pensyariatan hukum. Di pihak lain, kalangan

---

11 S̱adr al-Syarî'ah, *al-Tawḏîẖ li Matn al-Tanqîẖ fî Us̱ûl al-Fiqh*,(dalam *Syarẖ al-Talwîẖ 'alâ al-Tawḏîẖ*), (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), jil. II, hal. 134

Syâfi'iyyah yang menolak *ta'lîl*, malah kemudian menerima *qiyâs* yang operasionalnya berdasarkan *al-'illah*. Kondisi ini memperlihatkan adanya kontradiksi antara keyakinan akidah dengan sikap mereka dalam lapangan *us̲ûl al-fiqh*. Di sisi lain, timbulnya kontradiksi ini mengindikasikan adanya perbedaan antara hakikat *al-'illah* dalam keyakinan akidah dengan hakikat *al-'illah* dalam lapangan *us̲ûl al-fiqh*.

Bagi sebagian peneliti, kontradiksi ini menjadi indikator untuk menyimpulkan bahwa perdebatan tentang *ta'lîl* dalam lapangan *kalâm*, tidak ada hubungannya dengan pembahasan *al-'illah* dalam bidang *us̲ûl al-fiqh*. Salah seorang di antaranya adalah Muh̲ammad Sa'îd Ramad̲ân al-Bût̲î, ia menyimpulkan bahwa *al-'illah* yang ditolak oleh Asy'ariyyah adalah *al-'illat al-'aqliyyah* yang dibahas oleh para filosof sebagai *al-'illah* yang mewajibkan hukum dengan sendirinya. Ini jelas tidak sama dengan *al-'illah* yang dimaksudkan dalam pembahasan *us̲ûl al-fiqh*, jadi di sini tidak ada pertentangan karena objek keduanya jelas berbeda.[12]

Kesimpulan al-Bu̲t̲î dapat menjadi sumber inspirasi, untuk mengkritisi kenyataan bahwa definisi *al-'illah* terus menerus dipertentangkan sepanjang sejarahnya. Masalah yang muncul adalah konsekwensi dari upaya mendefinisikan *al-'illah* agar sinkron dalam kedua bidang ilmu ini. Masing-masing kelompok tidak menerima begitu saja definisi yang telah dibuat oleh pendahulunya, mereka terus berupaya menyempurnakan definisi tersebut. Namun, setiap kali diperbaharui, selalu saja ada kontradiksi yang muncul. Kelompok yang menolak *ta'lîl* mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif* dengan maksud menjauhkannya dari pemahaman *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith*, *al-mû'aththir* atau *al-mûjib*. Namun generasi penerus, melihat

12 Al-Bût̲î, Muh̲ammad Sa'îd Ramad̲ân, *D̲awâbit̲ al-Mas̲lah̲ah*. (Beirut: Mû'assisah al-Risâlah, 1992), hal. 89.

adanya kekurangan pada sikap yang dipertahankan oleh para pendahulunya.

Tâj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb ibn 'Alî al-Subkî (w 771 H) dalam kitab *Jam' al-Jawâmi'* menyatakan bahwa definisi *al-'illah* yang dikemukakan oleh *ahl al-haqq* adalah *al-mu'arrif li al-hukm* (tanda bagi hukum). Ia menjelaskan, bahwa sifat memabukkan (*al-iskâr*) dipahami sebagai *al-'illah* dengan makna; bahwa ia menjadi tanda (*mu'arrif/'alâmah*) bagi haramnya minuman yang memabukkan, seperti *khamr* dan *nabîdh*.[13] Menurut Mustafâ Syalabî, definisi ini sangat bernuansa Asy'ariyyah, setidaknya terlihat dari dua hal; *pertama*, mencerminkan penolakan terhadap definisi lain dalam konteks bahasan *kalâm*, yaitu dari sudut pandang bahwa hukum Allah tidak di-*'illah*-kan dengan tujuan (*gharad*), motivasi (*al-bâ'ith*) dan bukan pengwajib hukum (*al-îjâb*). *Kedua*, pendefinisian yang berusaha menghindari penggunaan kata yang berpotensi terpahami sisi konotatifnya (*lafz muwahham*).[14]

Dari analisa Mustafâ Syalabî, terlihat adanya usaha dari para *usûliyûn* agar pendefinisian *al-'illah* dalam bidang kajian *usûl al-fiqh* tidak bertentangan dengan keyakinan akidah yang mereka anut. Dan bagi ulama Syâfi'iyyah yang menolak *ta'lîl*, mendefinisikan *al-'illah* sebagai tanda (*al-mu'arrif/al-'alâmah*), jelas memperlihatkan usaha ini. Sepintas lalu, usaha ini cukup berhasil, karena dengan sebutan *al-mu'arrif*, mereka telah berhasil menghindari terpahaminya *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* dalam pendefinisian yang mereka gunakan. Lalu dinyatakan bahwa *al-'illah* adalah berupa sifat yang mengandung *al-hikmah* (*wasfan dâbitan li al-hikmah*), bukan *al-hikmah* itu sendiri, dan

---

13 Ibn al-Subkî, Tâj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb ibn 'Alî, *Jam' Jawâmi'*, (Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995), jil. II, hal. 232

14 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm,* hal. 121

ini menjadi salah satu syarat bagi sahnya *al-'illah*.[15]

Dalam konteks ini, pergeseran perspektif dari *al-'illah* sebagai motivasi (*al-'illat al-ghâ'iyyah/al-bâ'ith*) dalam bahasan *kalâm*, kepada sifat yang mengandung *al-hikmah* (*wasfan dâbitan li al-hikmah*) dalam bahasan *usûl al-fiqh*, adalah bentuk dari usaha ulama Syâfi'iyyah dalam menyesuaikan definisi *al-'illah* dengan akidah yang dianutnya. Sebaliknya bagi kalangan Hanafiyyah, dengan mengalihkan *ta'lîl* kepada sifat (*wasf zahîr*), malah mengesankan pergeseran mereka dari paham Mâturîdiyyah yang membolehkan *ta'lîl* dan pemaknaan *al-'illah* sebagai motivasi (*al-bâ'ith*). Karena sebutan "tanda" dalam konteks sifat yang mengandung *al-hikmah*, hanya cocok dalam lingkup keberadaan *wasf zahîr* sebagai tanda bagi hukum saja.

Usaha ulama Syâfi'iyyah untuk menyesuaikan definisi *al-'illah* dengan paham akidah Asy'ariyyah tidak sepenuhnya tercapai, sikap mereka yang menjadikan *wasf zahîr* sebagai *al-'illah* dan mendefinisikannya sebagati *al-mu'arrif* belakangan mendapat kritikan keras, misalnya oleh al-Râzî (w. 606 H). Ia mengatakan bahwa *al-'ilah* bukan lah sekedar *al-mu'arrif*, jika dipahami hanya sebagai *al-mu'arrif*, maka definisi ini tertolak. Alasannya, karena definisi ini memberikan pemahaman bahwa; hukum pada *asl* dikenali dengan perantaraan sifat tertentu yang mengandung *al-hikmah*. Sedangkan sifat itu sendiri, baru dapat diketahui keberadaannya sebagai *al-'illah*, setelah mengenal hukum (yang mengantar kepada *al-hikmah*), lalu bagaimana sifat itu dapat menjadi tanda bagi hukum?[16] Dari perspektif kritikan al-Râzî, definisi ini menjadi penjelasan yang berputar-putar (*dawr*), harusnya "tanda/*dalîl*" menjadi penuntun untuk mengenal "yang ditandainya/*madlûl*", bukan sebaliknya.

---

15 Ibn al-Subkî, *Jam' Jawâmi'*, hal. 239

16 Al-Râzî, *al-Mahsûl fî 'Ilm Usûl al-Fiqh*, jil. II, hal. 310

Al-Bannânî menukilkan pengakuan dari *sîn mîm*,[17] yaitu Ibn Qâsim al-'Ubâdî (w. 994 H),[18] bahwa definisi ini mengandung kerancuan, kecuali jika yang dimaksud dengan *al-hikmah* adalah pengetahuan akan terwujudnya *al-hikmah*, bukan keterwujudan *al-hikmah* itu sendiri.[19] Tetapi di kalangan *usûliyûn*, umumnya *al-hikmah* dipahami sebagai *maslahah* yang terwujud dengan ketetapan hukum. Akibatnya, definisi *al-'illah* sebagai tanda hanya sesuai untuk mendefinisikan *al-'illah* pada *furû'*, bukan *al-'illah* pada *asl* (*nass*), karena hukum pada *asl* ditetapkan oleh ungkapan *nass*, jadi *al-hikmah* tidak diperlukan lagi sebagai tanda. Di sisi lain, menurut al-Râzî penggunaan kata tanda (*al-mu'arrif*) hanya menunjukkan kepada *wasf zahîr*, tidak mencakup *al-'illat al-mustanbatah* (alasan logis deduktif). Karena *al-'illat al-mustanbatah* adalah *al-hikmah* yang diketahui setelah menggali dan memahami ketetapan hukum dari *nass*. Jika kata tanda dipertahankan, maka definisi *al-'illah* harus dikaitkan dengan penetapan hukum pada *furû'*, jika tidak akan terjadi *dawr*. Maka definisi *al-'illah* menjadi tanda bagi hukum pada *furû'* saja, (*al-mu'arrifah li hukm al-far' faqat*), karena hanya hukum pada *furû'* yang ditetapkan dengan tanda, dan *madlûl* tidak pernah bisa lepas dari *dalîl*.[20]

Dari pembahasan ini terlihat, bahwa penggunaan kata *al-mu'arrif* dalam pendefinisian *al-'illah* selalu menimbulkan kerancuan. Juga terlihat bahwa pendefinisian *al-'illah* tidak bisa lepas dari pemahaman *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith*. Oleh karena

---

17 Al-Hafnâwî, Ibrâhîm, *Mustalahât al-Fuqahâ' wa al-Usûliyîn*, (Mesir: Dâr al-Salâm, cet. II, 2007), hal. 140. Dalam kitab-kitab fikih Syâfi'iyyah, singkatan *sîn-mîm* digunakan sebagai inisial bagi Ibn Qâsim al-'Ubadî.

18 Al-Syarwânî, *Hawâsyî*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997 M/1418 H), jil. I, hal. 4. Nama aslinya adalah Syihâb al-Dîn al-'Ubadî al-Qâhirah al-Syâfi'î, meninggal pada tahun 994 H.

19 Al-Bannânî, *Hâsyiyyah*..., jil. II, hal. 237

20 Al-Râzî, *al-Mahsûl fî 'Ilm Usûl al-Fiqh*, jil. II, hal. 311

itu, Al-Bannânî menyimpulkan, bahwa keberadaan *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* tidak bisa dihindari, termasuk oleh mereka yang mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif*. Menurut al-Bannânî, mereka menggunakan kata *al-mu'arrif* pada yang seharusnya dipakai kata *al-bâ'ith* sebagai upaya untuk menghindari bias (*al-îhâm*) atau kemungkinan distorsi, walau pun maksud yang sebenarnya adalah sama.[21]

Sampai di sini, ditemukan kenyataan bahwa para *us̲ûliyûn* telah beralih dari *al-'illat al-ghâ'iyyah* yang berarti memaknai *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith*, kepada kesepakatan menjadikan sifat yang jelas (*was̲f z̲ahîr*) sebagai *al-'illah*. Bahkan menurut Al-Âmudî, sikap ini telah menjadi kesepakatan (konsensus/*ijmâ'*) para *us̲ûliyûn*.[22] Sekilas sikap ini hanya sesuai bagi mereka yang menolak pen-*ta'lîl*-an perbuatan Allah, karena dengan mejadikan *was̲f z̲ahîr* sebagai *al-'illah* dengan makna *al-mu'arrif*, mereka terlepas dari pemaknaan *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith*. Namun dalam penjabarannya kemudian, definisi mereka tidak mampu mencakup seluruh aspek dari *al-'illah*. Akibatnya, mereka justru gagal untuk menghindar dari pemaknaan *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith*. Jadi dapat disimpulkan, bahwa definisi yang mereka kemukakan tidak memiliki *jâmi'* dan *mâni'*.

c. Tentang keberadaan *ijmâ'* dalam masalah *ta'lîl*

Dalam pembahasan sebelumnya telah terlihat adanya perbedaan konteks dalam pembicaraan *al-'illah* antara bahasan *kalâm* dan *us̲ûl al-fiqh*. Dalam pembahasan *kalâm*, *al-'illah* dilihat dari sisi hubungannya dengan sifat Allah, yaitu sempurna dan tidaknya Allah jika perbuatan-Nya di-*ta'lîl*. Sedangkan dalam

---

21 Al-Bannânî, *H̲âsyiyyah*..., jil. II, hal. 238

22 al-Âmudî, *Al-Ih̲kâm fî Us̲ûl al-Ah̲kâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), jil. III, hal. 170

lapangan *us̲ûl al-fiqh*, *al-'illah* dilihat dari sudut pensyariatan, yaitu patut tidaknya *al-'illah* menjadi dasar pensyariatan suatu hukum. Jika disepakati bahwa hakikat *al-'illah* dalam pembahasan *us̲ûl al-fiqh* berbeda dengan *al-'illah* dalam pembahasan *kalâm*, maka jelas bahwa golongan *mutakallimîn* dan *fuqahâ'* sepakat (*ijmâ*') memaknai *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* dalam lapangan *us̲ûl al-fiqh*. Karena nyatanya golongan *mutakallimîn* tidak sepenuhnya lepas dari pemaknaan *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith*. Sebaliknya, jika *al-'illah* dalam pembahasan *us̲ûl al-fiqh* sama dengan *al-'illah* dalam pembahasan *kalâm*, lalu apakah ini dapat dipandang sebagai *ijmâ*', atau bagaimana bentuk *ijmâ*' yang dimaksudkan oleh para ulama dalam masalah ini?

Dalam kitab *al-Bah̲r al-Muh̲ît̲,* al-Zarkasyî (w. 794 H) menunjukkan upaya penyatuan pendapat kedua golongan ini dan mencoba memberi gambaran tentang adanya *ijmâ*. Al-Zarkasyî menjelaskan, bahwa pendapat yang terkenal di kalangan *mutakallimîn* adalah menolak pen-*ta'lîl*-an hukum Allah. Sementara pendapat yang masyhur di kalangan *fuqahâ'* adalah menerimanya, sedangkan makna *al-'illah* umumnya dipahami sebagai motivasi atas penetapan hukum (*al-bâ'ith*). Akibatnya kebanyakan orang memahami bahwa *al-'illah* adalah motivasi bagi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum, sehingga terjadilah perbedaan pendapat antara *mutakallimîn* dan *fuqahâ'*. Padahal tidaklah demikian dan tidak ada perbedaan pendapat, karena yang dimaksud dengan *al-'illah* adalah motivasi atas perbuatan *mukallaf*. Misalnya pemeliharaan jiwa, maka ia merupakan *al-'illah* yang menjadi motivasi bagi *qis̲âs̲* yang merupakan perbuatan mukallaf yang ditetapkan hukumnya oleh *syar'*.

Adapun hukum *syar'*, tidak di-*'illah*-kan dan tidak memiliki motivasi, karena *al-Syâri'* mampu mewujudkan pemeliharaan jiwa tanpa semua itu. Hanya saja ketetapan itu terkait dengan pemeliharaan jiwa yang merupakan tujuan dari *qis̲âs̲*

dan perbuatan itu sendiri. Pemeliharaan jiwa adalah tujuan yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*, demikian juga *qisâs*, adalah perantara (*wasâ'il*) yang mengantarkan kepada terpeliharanya jiwa yang juga dikehendaki oleh *al-Syâri'*.

Al-Zarkasyî menambahkan, bahwa Allah memberlakukan adat di mana *qisâs* menjadi sebab bagi pemeliharaan jiwa. Dari itu dipahami bahwa, jika hukum ini diterapkan, maka *mukallaf* akan mendapat dua pahala. Pertama dipahami dari adanya perintah yang jelas dalam firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 179:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى . . . (البقرة: ١٧٨)

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qisâs berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh… (Q.S. al-Baqarah: 178)

Kedua, dipahami dengan melakukan per-*istinbât*-an dan keyakinan (*al-îmân*) akan kandungan makna dari firman Allah:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرة: ١٧٩)

Dan dalam qisâs itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertaqwa. (Q.S. al-Baqarah: 179)

Menurut al-Zarkasyî, ini berlaku bagi semua ketentuan syariat. Oleh karena itu, pada setiap hukum yang dapat dinalar kandungan maknanya (*ma'qûl al-ma'nâ*) terdapat dua maksud yang dikehendaki *syar'*. Pertama *al-ma'nâ* itu sendiri, kedua, perbuatan yang mengantarkan kepada *al-ma'nâ* yang dimaksudkan. Maka, *ma'nâ* adalah motivasi bagi perbuatan, bukan motivasi bagi *al-Syâri'*.[23]

Terlihat sikap al-Zarkasyî dalam uraiannya tidak jauh berbeda dengan *usûliyûn* lainnya, ia memulai dari perbedaan

23 Al-Zarkasyî, *al-Bahr al-Muhît*, (Kairo: Dâr al-Kutub, cet. ketiga, 2005), jil. VII, hal. 158-159

pendapat dalam pembahasan *kalâm*. Ini menunjukkan keyakinan *usûliyûn* bahwa masalah *ta'lîl* adalah cabang dari persoalan akidah. Kemudian al-Zarkasyî mempertemukan *ijmâ'* pada pemaknaan *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* (motivasi) bagi perbuatan mukallaf. Lalu ia menjelaskan pada contoh di atas, bahwa pemeliharaan jiwa yang merupakan tujuan *qisâs* adalah sesuatu yang dimaksudkan perwujudannya oleh Allah. Pada tataran ini, maksud yang disampaikan oleh al-Zarkasyî menjadi sama dengan keyakinan golongan *fuqahâ'*. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa perbedaan keyakinan dalam akidah hanya menghasilkan perbedaan istilah, mereka yang mebolehkan *ta'lîl* menyebut *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'*, sedang mereka yang tidak membolehkan *ta'lîl*, menyebutnya sebagai *al-bâ'ith* bagi perbuatan *mukallaf*.

Perlu diperhatikan, dalam pembahasan *usûl al-fiqh*, *al-'illah* dibahas terkait dengan kebutuhan untuk peng-*qiyâs*-an, sedangkan dalam kajian ilmu *kalâm*, *al-'illah* dibahas tanpa memperhatikan keberadaannya sebagai unsur penetap hukum pada kasus baru (*furû'*). Oleh karena itu, pendefinisian *al-'illah* dalam ilmu *kalâm*, lebih kepada usaha menggambarkan posisi *al-'illah* atau status *ta'lîl* dalam akidah. Sementara dalam kajian *usûl al-fiqh*, ia didefinisikan dalam lingkup pen-*ta'diyah*-an hukum, selain juga untuk menggambarkan hakikat *al-'illah*. Akibatnya, ketika hakikat *al-'illah* ingin didefinisikan, para ahli *kalâm* cenderung untuk hanya memperhatikan keberadaan *al-'illah* dalam *nass*, terkait dengan penetapan hukum oleh *al-Syâri'*. Hukum pada *nass* memang jelas ditetapkan oleh *al-Syâri'*, namun di sisi lain, para *usûliyûn* melihat bahwa hukum pada kasus yang tidak disebutkan oleh *nass* (*furû'*) tidak ditetapkan secara langsung oleh *al-Syâri'*. Ia justru ditetapkan melalui peran *al-'illah*,[24] dan dipandang sebagai ketetapan yang

[24] Kalangan Hanafiyyah menyatakan bahwa *al-'illah* berperan sebagai *al-*

tidak keluar dari ketentuan Allah (*tawqîfî*). Hal inilah yang kemudian menimbulkan keraguan tentang hakikat *al-'illah* sebagai pengwajib wujudnya hukum. Jadi wajar saja jika muncul perbedaan pendapat tentang hakikat *al-'illah* ketika dikaitkan dengan keyakinan akidah dalam pembahasan *kalâm*.

Meskipun ada perbedaan pendapat yang dikatakan berakar dari pembahasan *kalâm*, namun ternyata para *usûliyûn* memiliki kesamaan maksud dalam memaknai *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* pada pembahasan *usûl al-fiqh*. Jadi dapat dikatakan bahwa *ijmâ'* hanya terjadi pada pengakuan bahwa hukum memang didasarkan kepada *maslahah*. Karena kelompok Asy'ariyyah juga tidak membantah bahwa perbuatan Allah dalam menetapkan hukum tidak terlepas dari *al-hikmah* yang dikandungnya, yaitu mewujudkan *maslahah* dan menolak *mafsadah*. Namun demikian, *ijmâ'* yang dikemukakan oleh sebagian *usûliyûn* ini juga masih dipertanyakan oleh kelompok *usûliyûn* lainnya.

Menurut Mustafâ Syalabî, mereka yang mempertanyakan keabsahan *al-ijmâ'* ini mengemukakan adanya empat aliran pendapat yang berbeda dalam masalah *ta'lîl* yang dapat merusak konsensus. *Pertama*, tidak boleh men-*ta'lîl* dengan *al-'illah* kecuali jika ada dalil yang menunjukkan secara khusus bahwa ia di-*'illah*-kan. Pendapat *kedua*, menyatakan bahwa *nass* di-*'illah*-kan dengan setiap sifat yang patut menjadi *al-'illah* dan tidak membutuhkan kepada dalil, kecuali jika ada pertentangan antara dua sifat. Pendapat *ketiga*, bahwa asal pada *nass* adalah *ta'lîl* dan dalam pencarian *al-'illah* tidak butuh kepada dalil yang menunjukkan bahwa ia di-*'illah*-kan. Ditambahkan bahwa tidak sah men-*ta'lîl* dengan semua sifat yang ada, bahkan sifat harus ditentukan dengan dalil. *Keempat*, dinyatakan bahwa dasar

muthbit (penetap) hukum pada *furû'*, sedangkan kalangan Syâfi'iyyah menyebut *al-'illah* sebagai *al-muzhir* (yang menjelaskan) status hukum pada *furû'*, karena yang menetapkan hukum (*al-muthbit*) adalah Allah Swt..

hukum adalah *ta'lîl*, tetapi harus menempuh jalur *masâlik al-'illah* sebelum menentukan *al-'illah*-nya, gunanya untuk mengetahui *al-'illah* pada *nass* terkait.

Dari perspektif gugatan ini, Mustafâ Syalabî menyimpulkan bahwa *ijmâ'* berlaku pada sebagian masalah *ta'lîl* dan berbeda pada sebagian lainnya. Letak perbedaan (*khilâf*) menurutnya adalah pada pen-*ta'lîl*-an seorang mujtahid terhadap hukum yang telah ditetapkan oleh *al-Syâri'* melalui *nass*, yang tujuan pen-*ta'lîl*-annya adalah untuk meng-*qiyâs* dan men-*ta'diyah* hukum kepada *furû'*. Sedangkan *ijmâ'* terjadi dalam hal melihat kenyataan bahwa hukum tidak boleh tidak, harus memiliki *al-'illah* sebagai tempat bergantungnya.[25]

B. Pemikiran *Kalâmiyyah* Imam al-Ghazâlî tentang *Ta'lîl*

Selain dari pemikiran yang berkembang di kalangan Mu'tazilah, Syâfi'iyyah dan Hanafiyyah, dalam perkembangan berikutnya, ragam pemikiran ini bertambah, salah satunya adalah pemikiran Imam al-Ghazâlî. Kelihatannya sebagian ulama menganggap pemikiran Imam al-Ghazâlî sebagai satu aliran tersendiri, sehingga dipilah dari pemikiran yang sudah berkembang sebelumnya. Namun ada juga sebagian ulama yang menginterpretasi dan menafsirkan pemikiran al-Ghazâlî sesuai dengan pemahaman umum kalangan Syâfi'iyyah.

Sepertinya interpretasi itu harus dipertanyakan kembali, karena jika sejarah perkembangan mazhab fikih diperhatikan, ternyata tidak semua pengikut mazhab sepenuhnya mengikuti pola pemahaman akidah imamnya, termasuk mazhab Syâfi'î. Di samping itu, perbedaan pendapat pada bagian tertentu dalam hal pemikiran *kalâm* dianggap lumrah dan sah-sah saja. Terkait dengan hal ini, maka dirasa perlu untuk sejenak menelusuri pemikiran al-Ghazâlî tentang permasalahan *ta'lîl* dalam bidang

25 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm,* hal. 105

kalâm. Namun sebelum itu, ada baiknya dikemukakan terlebih dahulu pandangan beberapa tokoh terhadap pemikiran Imam al-Ghazâlî.

a. Pandangan beberapa tokoh

1. Al-Râzî (w. 606 H)

Al-Râzî menyimpulkan bahwa definisi *al-'illah* menurut al-Ghazâlî adalah *al-mû'aththir bi ja'l Allâh*, yaitu sesuatu yang dijadikan oleh Allah sebagai pengwajib hukum (memiliki peran dalam mewajibkan hukum). Setelah menyatakan bahwa ini adalah definisi yang dibuat oleh al-Ghazâlî, kemudian al-Râzî mengkritisi definisi ini. Menurut al-Râzî, pendapat al-Ghazâlî ini benar, tetapi hasilnya bermuara kepada menjadikan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir*. Jika pengertian yang dimaksud oleh al-Ghazâlî dalam definisi ini adalah; *al-Syâri'* menjadikan *al-'illah* sebagai pengwajib hukum, maka definisi ini tertolak dengan dua alasan. *Pertama*, diketahui bahwa hukum tidak lain adalah sapaan Ilahi[26] (*khiṯâb Allâh*) yang *qadîm* dan terkait dengan perbuatan *mukallaf*, berarti yang dimaksud dengan hukum adalah *kalâm Allâh* yang *qadîm*. Lalu bagaimana bisa, keberadaan suatu sifat (*al-'illah*) yang baharu menjadi pengwajib bagi wujudnya sesuatu yang *qadîm*.

Kedua, bahwa Allah menetapkan sesuatu menjadi *al-'illah* tentunya melalui perintah (*amr*), dan ia takkan pernah terwujud tanpa perintah. Perintah itu adakalanya menghasilkan hukum atau menghasilkan pengwajib (*al-mû'aththir/al-mûjib*) bagi hukum, atau bahkan bisa saja ia tidak menghasilkan apa-apa. Jika yang dihasilkan oleh perintah adalah hukum, maka yang menjadi pewajib bagi wujudnya hukum (*al-mû'aththir/al-mûjib*) adalah *al-Syâri'*, bukan sifat (*al-'illah*). Padahal kenyataannya

26 Meminjam istilah Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA, dalam bukunya *Hukum Perjanjian Syariah*, (Jakarta: Rajawali Press, 2007).

al-Ghazâlî telah menetapkan sifat (*al-'illah*) sebagai pengwajib wujudnya hukum.[27]

Dari uraian ini, tampaknya al-Râzî menolak definisi al-Ghazâlî karena menganggapnya tidak jauh berbeda dengan definisi yang dikemukakan oleh kalangan Mu'tazilah. Bagaimana pun, definisi al-Ghazâlî tetap bermuara kepada menjadikan *al-'illah* sebagai pengwajib hukum.

2. Al-Bannânî (w. 1250 H)

Berbeda dengan al-Râzî, Al-Bannânî[28] justru menunjukkan sisi yang membedakan pemikiran al-Ghazâlî dengan pemahaman ulama dari kalangan Mu'tazilah. Al-Bannânî menjelaskan pemikiran al-Ghazâlî tentang *al-'illah* ketika mengomentari penjelasan Tâj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb ibn 'Alî al-Subkî (w. 771 H) dalam kitab *Jam' al-Jawâmi'*.[29] Ibn al-Subkî mengatakan bahwa definisi *al-'illah* menurut al-Ghazâlî adalah *al-mû'aththir bi idhn Allah*, yaitu sesuatu yang menjadi pengwajib hukum dengan seizin Allah.

Al-Bannânî menegaskan bahwa maksudnya bukanlah pengwajib dengan *qudrah* yang diciptakan Allah padanya, karena hal seperti ini tak akan diucapkan oleh golongan *ahl al-sunnah*, padahal al-Ghazâlî adalah bagian dari *ahl al-sunnah*. Tetapi yang dimaksud adalah hubungan yang sifatnya sudah menjadi kelaziman/kebiasaan (*al-'âdî*). Artinya, kebiasaan yang diberlakukan oleh Allah, yaitu menjadikan terwujudnya suatu hukum melalui wujudnya suatu sifat, sama seperti kelaziman terjadinya efek terbakar setelah terjadi persentuhan dengan api.

---

27 Al-Râzî, *al-Mahsûl fî 'Ilm Usûl al-Fiqh*, jil. II, hal. 307-308

28 Al-Bannânî adalah al-Syaykh Hasan al-'Attâr yang dikenal dengan al-'Allâmah al-Bannânî, meninggal tahun 1250 H.

29 Al-Bannânî, *Hâsyiyyah*, jil. II, hal. 233.

Inilah sisi yang membedakan pendapat al-Ghazâlî dengan pendapat Mu'tazilah, namun pendapat ini tidak termasuk dalam pendapat kalangan Syâfi'iyyah. Menurut al-Bannânî, pendapat ini jelas bertentangan dengan dengan pendapat *jumhûr al-'ulamâ'*, karena *jumhûr* tidak pernah menyatakan adanya hubungan seperti ini. Bagi *jumhûr*, sifat yang menjadi *al-'illah* adalah semata-mata tanda bagi hukum. Jadi dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan al-Bannânî, pendapat al-Ghazâlî adalah pendirian yang tersendiri.

3. Al-Bûṯî

Menurut Muẖammad Sa'îd Ramaḏân al-Bûṯî al-Ghazâlî tidak mendefinisikan *al-'illat al-syar'iyyah* --seperti yang umumnya disandarkan kepada al-Ghazâlî oleh para penulis dan pen-*syarẖ* kitab *uṣûl al-fiqh*-- bahwa ia mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir bi ja'l Allâh*. Setelah mengangkat beberapa ungkapan dari kitab *Syifâ' al-Ghalîl* dan *al-Mustaṣfâ*, al-Bûṯî menyimpulkan, siapa yang memperhatikan keseluruhan pembicaraan dan penjelasan al-Ghazâlî, tidak akan meragukan bahwa yang dimaksud oleh al-Ghazâlî dengan *al-'illat al-syar'iyyah* adalah semata-mata tanda bagi hukum. Kata "*ta'thîr*" yang ditemukan pada sebagian ungkapan al-Ghazâlî, hanya dimaksudkan oleh empunya untuk menjelaskan hubungan yang dijadikan Allah antara *al-'illah* dengan hukum dalam syariat.

Kadangkala, memang al-Ghazâlî mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir bi idhn Allâh* dalam sebagian kitabnya. Tapi menurut al-Bûṯî, tentunya ungkapan itu disampaikan ketika ia sedang berbicara tentang *al-'illat al-'aqliyyah* atas dasar timbangan filsafat semata.[30] Dari kutipan ini terlihat pandangan al-Bûṯî yang meyakini bahwa pendirian al-Ghazâlî tidak berbeda dari sikap kalangan Syâfi'iyyah yang umumnya mendefi-

30 Al-Bûṯî, *Ḏawâbiṯ al-Maṣlaẖah*. hal. 85 dst.

nisikan *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif*. Dapat disimpulkan al-Bûṯî menganggap bahwa pendapat al-Ghazâlî tentang *al-'illah*, sama dengan pendapat umum kalangan Syâfi'iyyah, yaitu mendefinisikan *al-'illah* sebagai tanda bagi hukum.

4. Mus̲tafâ Syalabî

Jika al-Bûṯî menyatakan bahwa sikap al-Ghazâlî sama dengan kebanyakan kalangan Syâfi'iyyah, Mus̲t̲afâ Syalabî justru melihat sebaliknya. Menurut Mus̲t̲afâ Syalabî, al-Ghazâlî tidak menentukan ungkapan tertentu dalam mendefinisikan *al-'illah* sebagaimana yang dilakukan oleh tokoh *mutakallimîn* lain. Kadang kala al-Ghazâlî menyebut *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif* (pengenal) dan *al-amârah* (tanda). Pada kondisi yang lain al-Ghazâlî menyebutnya sebagai *al-bâ'ith* (motivasi) bagi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum. Dan juga al-Ghazâlî mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mûjib* (pengwajib) hukum, tapi bukan sebagai pengwajib dengan sendirinya, melainkan dengan pewajiban dari *al-Syâri'*.

Menurut Mus̲t̲afâ Syalabî, ini menunjukkan sikap al-Ghazâlî yang membolehkan penggunaan semua sebutan di atas bagi *al-'illah* dengan masing-masing tinjauannya. Ini juga menunjukkan tentang tidak pentingnya mempermasalahkan soal adanya beda ungkapan dalam pendefinisian *al-'illah* di kalangan para ulama.[31] Kelihatannya pandangan Mus̲t̲afâ Syalabî lebih sesuai dan bijak dalam menilai sikap al-Ghazâlî tentang *ta'lîl*. Hal ini akan lebih jelas terlihat ketika menelusuri pembahasan al-Ghazâlî dalam kitab *us̲ûl al-fiqh*-nya.

b. Sikap Imam al-Ghazâlî dalam lingkup *kalâm*

Sebelumnya telah dikutip pernyataan al-Mah̲allî yang menggeneralisir pemaknaan *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif* ter-

31 Mus̲t̲afâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ah̲kâm,* hal. 116

hadap seluruh ulama Syâfi'iyyah. Namun tidak seharusnya pendapat ini digeneralisir kepada seluruh ulama Syâfi'iyyah, karena terbukti tidak semua tokoh Syâfi'iyyah berpandangan sama,[32] salah seorang di antaranya adalah al-Ghazâlî. Oleh karena itu, pemikiran al-Ghazâlî harus dilihat secara utuh sebagaimana ia mengekpresikannya.

Al-Ghazâlî dikenal sebagai pengikut faham Asy'ariyyah dalam bidang akidah yang berpendapat bahwa semua ketetapan hukum bersumber dari apa yang didengar (*sam'iyyah*). Sedangkan akal tidak memberi ketetapan apa-apa, akal tidak mampu memutuskan bahwa sesuatu itu baik atau buruk. Asy'ariyyah mengakui bahwa akal dapat mengantarkan manusia untuk mengenal Allah, tapi bagi mereka, kewajiban beriman tidak dapat diketahui selain dengan pesan wahyu.[33] Sebagai salah seorang pengikut Asy'ariyyah, al-Ghazâlî ikut serta membela dan menambahkan dalil-dalil serta penalaran terhadap isu-isu penting yang dibahas dalam rangka menolak pandangan Mu'tazilah. Salah satu isu penting yang mempengaruhi cara pandang al-Ghazâlî terhadap essensi *al-'illah* adalah pemikirannya tentang *al-h̲usn wa al-qubh̲*.[34]

---

32 Al-Zarkasyî, *al-Bah̲r al-Muh̲ît̲*, jil. VII, hal. 144. Menurut al-Zarkasyî, Imam Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H) dalam kitabnya *al-Risâlah al-Bahâ'iyyah* mendefinisikan *al-'illah* sebagai pengwajib hukum secara adat (*al-mûjibah bi al-âdah*). Sementara al-Âmudî mendefinisikannya sebagai *al-bâ'ith 'alâ al-tasyrî'*.

33 Al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nih̲al*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), hal. 81

34 Al-Ghazâlî, *al-Iqtis̲âd fî al-I'tiqâd*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hal. 104, lihat juga; Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.t.), jil. I, hal. 173. Menurut al-Ghazâlî, keburukan (*al-qubh̲*) adalah sesuatu yang tidak sesuai dengan maksud seseorang. Sehingga kadang-kadang sesuatu yang dipandang buruk oleh seseorang justru baik bagi orang lain, misalnya pembunuhan, ia dipandang buruk oleh keluarga orang yang terbunuh sedangkan musuhnya menganggap ini sebagai kebaikan. Jika disandarkan kepada Allah maka ini mustahil, sebab Allah tidak memiliki maksud dalam perbuatan-Nya sehingga tidak dapat dibayangkan adanya keburukan pada-Nya. Sama seperti tak dapat dibayangkan adanya perbuatan zalim pada diri Allah, karena tidak dapat dibayangkan adanya penggunaan milik orang lain oleh Allah. Sebaliknya jika yang dimaksud dengan keburukan adalah sesuatu yang tidak sesuai dengan maksud orang lain, maka tidak boleh dikatakan bahwa keburukan itu mustahil pada Allah

Pada tataran ini, kesan yang mengemuka adalah kuatnya atmosfer *Asyâ'irah* melingkupi alam pikirnya. Namun ketika diselami lebih jauh, ternyata pemikiran al-Ghazâlî lebih spesifik dari sekedar mengikuti Asy'ariyyah, hal ini akan dicoba ilustrasikan dalam pembahasan berikut ini.

1. *Al-'illah* sebagai tanda bagi hukum (*al-mu'arrif*)

Diketahui bahwa pendefinisian *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif* adalah sikap umum kalangan Syâfi'iyyah. Mungkin saja hal ini berpengaruh bagi Al-Ghazâlî sebagai pengikut mazhab Syâfi'î, sehingga ia juga menyebut *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif*. Namun dalam pembahasannya ditemukan perbedaan maksud dan konteks ketika dibandingkan dengan pembahasan umum dari kalangan Syâfi'iyyah.

Ketika membahas metode penetapan *al-'illah* pada *a<u>s</u>l* dan dalilnya, al-Ghazâlî mengatakan bahwa dalil bersifat *sam'iyyah*, oleh karena itu akal tidak memiliki akses padanya, kecuali dalam hal memastikan wujudnya *al-'illah* pada *furû'*. Jika *al-'illah* berupa hal yang inderawi seperti sifat memabukkan, maka keberadaannya pada *furû'* diketahui secara inderawi pula. Adapun dasar *ta'lîl al-<u>h</u>ukm* dan menentukan *al-'illah* yang sebenarnya (*'ayn al-'illah*) serta sifat-sifatnya, tidak mungkin dilakukan kecuali dengan dalil-dalil *sam'iyyah* (*na<u>ss</u>*). Karena *al-'illat al-syar'iyyah* adalah tanda (*'alâmah*) bagi hukum yang tidak mewajibkan hukum dengan sendirinya. Arti keberadaannya sebagai *al-'illah* adalah; penggunaannya oleh *al-Syâri'* sebagai tanda bagi hukum (*na<u>s</u>b al-syar' iyyâha 'illatan*), dan penggunaan ini merupakan ketetapan dari *al-Syâri'*. Jadi tidak ada beda antara menetapkan hukum dan menetapkan tanda (sama-sama *tawqîfî*), lalu *al-Syâri'* menjadikan tanda itu sebagai 'tanda' bagi hukum, baik *munâsabah* atau tidak.[35]

---

[35] Al-Ghazâlî, *al-Musta<u>s</u>fâ*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hal. 304-305

Kalau diamati, kalimat "*nasb al-syar' iyyâha 'illatan*" menunjukkan perspektif pandangan al-Ghazâlî, bahwa ia menyebut *al-'illah* sebagai tanda dari sudut pandang ditetapkannya *al-'illah* oleh *al-Syâri'* (*tawqîfî*). Sehingga adanya *al-'illah* pada kasus lain menjadi tanda bahwa hukum yang ada pada *nass* juga berlaku pada kasus tersebut, dan hukum ini juga tetap sebagai ketetapan Allah (*tawqîfî*) walau tidak langsung ditetapkan melalui *nass*.

Satu hal yang perlu digaris bawahi, dalam konteks *al-'illah* sebagai tanda, al-Ghazâlî tidak mensyaratkan *al-'illah* harus berbentuk sifat yang jelas (*wasf zahîr*) yang mengandung *al-hikmah*. Berbeda dengan kalangan Syâfi'iyyah yang menetapkan *al-'illah* sebagai tanda (*al-mu'arrif*) dan mensyaratkan tanda itu mengandung kesesuaian dengan tujuan hukum (*ma'nâ munâsabah*).[36] Bagi al-Ghazâlî, mengenal tanda yang menjadi sebab bagi wujud hukum, tidak berbeda antara tanda yang mengandung kesesuaian dengan tujuan hukum dan tidak. Hanya saja tanda yang memiliki kesesuaian dengan tujuan hukum, terasa lebih jelas dan lebih cepat dipahami dari pada yang tidak memilikinya.[37] Jadi pada tataran ini, yang terpenting adalah kepastian bahwa suatu sifat atau perbuatan terbukti digunakan oleh *al-Syâri'* sebagai tanda bagi hukum.

Jika jelas digunakan sebagai tanda bagi hukum, maka al-Ghazâlî tidak ragu-ragu menjadikannya sebagai *al-'illah*. Misalnya pada hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dalam bab IX tentang shalat yang menjelaskan ketentuan tentang batalnya wudhuk karena menyentuh organ intim diri sendiri.

من مس ذكره فليتوضأ

Barangsiapa menyentuh organ intimnya, maka hendaklah ia berwudhuk

---

36 Lihat kembali; Ibn al-Subkî, *Jam' Jawâmi'*, hal. 239

37 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl; Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hal. 27

Menyentuh organ intim menjadi tanda (*al-'illah*) bagi wajibnya berwudhuk, artinya wudhuk yang sudah ada menjadi batal. Maka menyentuh organ intim orang lain juga membatalkan wudhuk walau *nass* tidak menyebutnya. Karena tanda yang disebutkan dalam *nass* juga didapati pada kasus menyentuh organ intim orang lain, walau pun tidak diketahui relevansinya dengan ketetapan hukum itu sendiri.

Demikian juga dengan *ma'nâ al-munâsabah*, jika pasti digunakan sebagai tanda bagi hukum, maka ia juga menjadi *al-'illah*. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa *al-munâsib* tidak menjadi pengwajib hukum dengan sendirinya, tetapi melalui pewajiban dari *al-Syâri'*, artinya *ma'nâ al-munâsabah* dijadikan sebagai tanda wujudnya hukum oleh *al-Syâri'*.

Namun pada *ma'nâ al-munâsabah*, terdapat hal lain yang mempengaruhi seseorang untuk tidak melihatnya hanya dalam artian tanda (*al-mu'arrif*) saja. Yaitu hubungan *ma'nâ al-munâsabah* --dalam kapasitasnya sebagai tanda bagi hukum-- dengan tujuan hukum. Hal ini mungkin dapat menjadi objek diskusi kritis, jika dipicu dengan pertanyaan ini; mungkinkah Allah meletakkan tanda yang tidak sesuai dengan tujuan hukum itu sendiri?

2. *Al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'*

Dalam satu ketetapan hukum, biasanya ditemukan adanya tiga hal, pertama sesuatu yang menjadi objek penetapan hukum yang disebutkan secara tekstual dalam *nass al-syar'î*, misalnya *khamr*.[38] Kedua, kandungan makna dari objek hukum yang memiliki kesesuaian dengan tujuan hukum (*ma'nâ al-munâsabah*), misalnya memabukkan. Dan yang ketiga tujuan

---

[38] Al-Ghazâlî menyebut setiap kata yang digunakan dalam teks nass sebagai objek hukum dengan istilah *sîfah*. Sedangkan kandungan maknanya disebut *ma'nâ munâsabah*.

hukum itu sendiri, misalnya untuk memelihara akal. Umumnya para *usûliyûn* menyebut yang pertama sebagai *al-sabab*, yang kedua sebagai *al-'illah* dan yang ketiga disebut sebagai *al-hikmah*.

Dalam kondisi tertentu, al-Ghazâlî membolehkan yang pertama menjadi *al-'illah*, meski pun objek yang disebut oleh *nass* tidak diketahui kesesuaiannya dengan tujuan hukum.[39] Misalnya pada contoh menyentuh organ vital bagi ketetapan batalnya wudhuk. Di sini tidak diketahui kesesuaiannya dengan tujuan hukum (*ma'nâ al-munâsabah*), begitu pun tujuan hukumnya, juga tidak diketahui (*al-hikmah*). Di sisi lain, penyebutannya oleh *nass al-syar'î* menunjukkan bahwa objek ini berpengaruh bagi terwujudnya hukum, sehingga hal ini menjadi pertimbangan untuk men-*ta'diyah* ketetapan itu kepada kasus yang tidak tersebut dalam *nass*. Jika objek seperti ini dianggap memberi pengaruh bagi penetapan hukum, maka *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh objek menjadi lebih dekat untuk dipahami pengaruhnya bagi ketetapan hukum. Oleh karena itu, sebutan *al-'illah* dari sudut pandang pengaruhnya (*al-mû'aththir*) tidak bisa dihindari, karena ia adalah alasan bagi dijadikannya objek itu sebagai tanda bagi hukum.

Pada tataran ini terlihat, bahwa dalam beragam cara *al-Syâri'* menyampaikan ketetapan hukum, hubungan saling mempengaruhi (*ta'thîr*) antara ketetapan hukum dengan objeknya menjadi faktor yang dominan. Pada kondisi di mana *ma'nâ munâsabah* tidak diketahui, objek hukum dipandang berpengaruh bagi penetapan hukum, seperti pada hadis *mass al-dhakar*, apalagi jika kesesuaiannya dengan tujuan hukum diketahui. Bahkan tujuan hukum itu sendiri adalah faktor utama yang berpengaruh bagi diberikannya ketetapan hukum. Misalnya pada ketetapan rajam atas perbuatan zina, akal tidak

39 Umumnya *usûliyûn* menjadikannya sebagai *al-sabab*, bukan *al-'illah*.

akan sampai dengan sendirinya pada pemahaman bahwa rajam lah yang paling layak sebagai ganjarannya. Akal hanya mampu memahami bahwa ketetapan rajam akan dapat mewujudkan tujuan hukum, yaitu pemeliharaan kehormatan dan terhindar dari bercampurnya garis keturunan. Pemahaman ini pun baru didapati setelah memperoleh informasi melalui perantaraan wahyu, yaitu sapaan Ilahi (*khiṯâb Allâh*).

Dalam kondisi ini, peranan wahyu tidak hanya sebagai pemberi informasi tentang ketetapan hukum, tapi juga mengabarkan kebijaksanaan dalam ketetapan hukum *syar'*. Sementara akal yang menemukan kelemahannya, melihat besarnya pengaruh pertimbangan bijak ini atas suatu ketetapan hukum, yaitu *al-ẖikmah* yang merupakan suatu kemashlahatan yang ingin dicapai oleh ketetapan hukum. Relasi inilah yang kemudian dipandang sebagai *al-'illah* dengan makna motivasi dalam penetapan hukum (*al-bâ'ith*). Dari segi pertimbangan bijak itu berada di luar kemampuan akal manusia, maka muncul kecenderungan untuk menyebutnya sebagai *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'*. Bahkan pada kondisi tertentu, ditemukan adanya *al-ẖikmah* yang jelas menjadi dasar penetapan hukum, misalnya pada keputusan 'Ali ibn Abî Tâlib Ra. meng-*qiṣâṣ* sekelompok orang yang membunuh satu jiwa.

Jadi penyebutan *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith* timbul karena melihat hubungan suatu ketetapan dengan tujuan hukum. Al-Ghazâlî menggunakan sebutan ini ketika memberi penjelasan tentang *al-'illat al-qâṣirah*, bahwa yang dimaksud dengan *al-'illah* adalah *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum.[40] Bagi al-Ghazâlî, minimal *al-bâ'ith* dapat menjadi penambah keyakinan dalam menerima dan mengamalkan ketetapan hukum. *Al-Bâ'ith* atas pensyariatan hukum ini dimaksudkan oleh

40 Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ*, hal. 339

al-Ghazâlî sebagai *al-h̲ikmah* dan *al-ma'nâ al-mukhayyal*. [41]

3. *Al-'illah* sebagai *al-mû'aththir*/ *al-mûjib*

Di masa-masa sebelum al-Ghazâlî, penolakan terhadap pendapat yang menjadikan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir* telah gencar dilakukan. Berbagai alasan dikemukakan dalam rangka menolak pendapat Mu'tazilah yang menjadikan *al-'illah* sebagai pengwajib hukum. Misalnya pendapat al-Syayrâzî (w. 476 H), bahwa *al-'illah* adalah tanda (*amârah*) dan petunjuk bagi hukum. Menurut al-Syayrâzî, pendapat yang menjadikan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir* tertolak, karena *al-'illah* telah ada jauh sebelum pensyariatan. Dan ia tidak menjadi *al-'illah* sebelum pensyariatan, maka ini menunjukkan bahwa ia bukan *al-'illah* pengwajib hukum.[42]

Sisi yang dikemukakan oleh al-Syayrâzî juga tidak luput dari perhatian al-Ghazâlî, namun ia memaknainya dengan cara berbeda. Bagi al-Ghazâlî, hal ini menunjukkan bahwa keberadaan sesuatu sebagai *al-'illah* pengwajib hukum adalah ketetapan dari Allah, karena ia tidak menjadi *al-'illah* sebelum ditetapkan oleh Allah. Oleh karena itu, kadangkala al-Ghazâlî menyebut *al-'illah* sebagai *al-mûjib*, jadi tidak salah jika al-Râzî menyampaikan kritiknya.

Dalam mukaddimah kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, ketika menjelaskan perbedaan *al-dilâlah* dengan *al-'illah* dan *al-qiyâs* ia mengatakan, bahwa sesuatu menjadi *al-'illat al-syar'iyyah* karena dijadikan sebagai pengwajib (*al-mûjib*) hukum oleh *al-Syâri'*. Ia menjelaskan maksud dijadikannya *al-'illah* sebagai *al-mûjib* dengan ucapan; "*'alâ ma'nâ id̲âfat al-wujûb ilayha*", artinya disandarkan pengwajiban hukum kepadanya. Ia memberi

41 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 287

42 Al-Syayrâzî, *Al-Lum' fî Us̲ûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hal. 105

contoh penyandaran *wujûb*-nya hukum potong tangan kepada perbuatan (mencuri), walau pun diketahui bahwa kewajiban itu ditetapkan oleh Allah.[43]

Dari perspektif kritikan al-Râzî, meskipun definisi al-Ghazâlî menggariskan sisi penetapan *al-Syâri'* atas penggunaan *al-'illah* sebagai tanda bagi wujudnya hukum, namun tak dapat dipungkiri bahwa posisi *al-mû'aththir* tetap diisi oleh sifat-sifat tertentu dari *al-'illah* sebagai pewujud hukum. Benar bahwa hukum ditetapkan oleh *al-Syâri'*, namun ia membolehkan terwujudnya hukum melalui tanda. Demikian pula kesan al-Syawkânî (w. 1250 H), ia menyimpulkan bahwa definisi *al-'illah* menurut al-Ghazâlî adalah sesuatu yang mewajibkan hukum dengan sendirinya berdasarkan penetapan *al-Syâri'*. *Al-Syâri'* yang menjadikan *al-'illah* sebagai pengwajib wujudnya hukum.[44]

Sementara itu, para *usûliyûn* yang mendefinisikan *al-'illah* sebagai pengwajib atau *al-mû'aththir* juga memiliki alasan tersendiri, misalnya jawaban yang dikemukakan oleh salah seorang ulama Hanafiyyah, yaitu Sadr al-Syarî'ah (w. 242 H). Ketika men-*syarh* kitabnya sendiri *al-Tanqîh*, ia mengatakan bahwa kata *al-hukm* yang telah menjadi istilah tersendiri, adalah refleksi (*athr*) dari hukum Allah yang *qadîm*, karena yang bersifat *qadîm* adalah pewajiban dari Allah (*al-îjâb*), sedangkan refleksi dari pewajiban (*al-îjâb*) adalah adanya pengwajib (*al-wujûb*) yang bersifat baharu (*hâdith*). Oleh karena itu, yang dimaksud dengan *al-mû'aththir* pada hukum bukanlah *al-mû'aththir* pada *al-îjâb* yang *qadîm*, tetapi pada *al-wujûb* yang baharu. Artinya suatu pengwajiban (*al-wujûb*) pada perkara yang baharu (*hâdith*) ditetapkan melalui pewajiban (*al-îjâb*) yang *qadîm*. Misalnya condong matahari (*al-dulûk*) yang dijadi-

43 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 14

44 Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hal. 207

kan oleh Allah sebagai pewujud adanya kewajiban (*al-wujûb*), yaitu wajib-nya shalat.[45]

Di sini terlihat keunikan konsep al-Ghazâlî, berbeda dari pokok pikiran Asy'ariyyah yang tidak membolehkan *ta'lîl* perbuatan Allah. Dalam kitab *al-Mustasfâ*, ketika membahas tentang hal-hal yang men-*zahîr*-kan hukum, ia mengatakan bahwa Allah menetapkan dua hukum pada kasus zina. Pertama menetapkan wajibnya *hadd*/rajam atas perbuatan zina, dan kedua menetapkan zina sebagai *al-sabab* bagi wujudnya *hadd*/rajam, karena zina tidak mewajibkan *hadd*/rajam dengan sendirinya. Berbeda dengan *al-'illat al-'aqliyyah*, *al-'illat al-syar'iyyah* menjadi pengwajib wujudnya hukum karena ditetapkan oleh *syar'* sebagai pengwajib. Menurut al-Ghazâlî,[46] penetapan *al-sabab* adalah bagian dari hukum (*naw' min al-hukm*), oleh karena itu boleh di-*ta'lîl* dan boleh dikatakan bahwa zina dijadikan sebagai *al-sabab* bagi rajam, mencuri adalah *al-'illah* bagi potong tangan. Jadi yang di-*ta'lîl* adalah bagian dari pada hukum, yaitu alasan dijadikannya sesuatu sebagai *al-sabab* yang mewajibkan wujud hukum. Tampak bahwa pendirian al-Ghazâlî ini berkaitan erat dengan konsepnya tentang *al-husn wa al-qubh*.

Menurut al-Ghazâlî, ketetapan hukum atas suatu perbuatan bukanlah sifat yang identik atas perbuatan itu sendiri, sehingga tidak boleh dikatakan bahwa baik dan buruk identik dengan perbuatan. Bagi al-Ghazâlî, hukum atas suatu perbuatan adalah hubungan antara sapaan Ilahi (*khitâb Allâh*) dengan perbuatan *mukallaf* yang kadang berbentuk larangan, perintah, anjuran dan pencegahan. Oleh karena itu baik buruknya suatu perbuatan tidak dapat diketahui dengan akal, tetapi ia hanya dapat diketahui melalui ketetapan *al-Syâri'*. Suatu perbuatan dapat dikatakan baik jika diakui oleh *syar'* kebaikannya melalui

45 Sadr al-Syarî'ah, *al-Tawdîh li Matn al-Tanqîh*, jil. II, hal. 133

46 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 75

anjuran untuk melakukan, begitu juga sebaliknya, perbuatan buruk diketahui karena dicela dan dicegah melakukannya.[47]

Dengan demikian, manusia tidak dapat menemukan *al-'illah* dalam penetapan baik-buruknya suatu perbuatan oleh *al-Syâri'*, karena akal tidak memiliki akses kepadanya. Namun manusia dapat menemukan *al-'illah* dalam penetapan sesuatu sebagai sebab wujudnya hukum. Misalnya ditetapkannya *h̲add* atas perbuatan zina, menunjukkan kepada penetapan hukum buruknya perbuatan zina, manusia tidak dapat menemukan *al-'illah*-nya karena ini dari perspektif *al-Syâri'*. Tetapi manusia dapat melakukan penelusuran untuk mengetahui alasan (*al-'illah*) mengapa zina dijadikan sebagai sebab bagi wujudnya *h̲add* atau rajam. Sebab jawaban untuk ini adalah dari perspektif manusianya, inilah yang disebut oleh al-Ghazâlî dengan "men-*ta'lîl* bagian dari hukum (*naw' min al-h̲ukm*)".

Dalam kajian *us̲ûl al-fiqh*, penetapan wajib *h̲add* pada zina disebut *h̲ukm al-taklîfî*, sedangkan penetapan zina sebagai *al-sabab* bagi wajibnya *h̲add* disebut *h̲ukm al-wad̲'î*, kedua-duanya merupakan ketetapan dari Allah.[48] *H̲ukm al-taklîfî* membebankan *mukallaf* untuk melaksanakan sesuatu, meninggalkan sesuatu, atau memberi kebebasan bagi *mukallaf* untuk memilih antara mengerjakan atau meninggalkan sesuatu. Sedangkan pada *h̲ukm al-wad̲'î* tidak ada pembebanan, tetapi bermaksud untuk menetapkan hubungan antara *al-sabab* dengan *musabbab* atau antara *syart̲* dengan *masyrût̲* atau antara *mâni'*(penghalang) dengan *mamnû'* (yang dihalangi). Di sisi lain *h̲ukm al-taklîfî* bertujuan membebankan sesuatu yang mampu dikerjakan oleh *mukallaf* seperti shalat, mencatat hutang dan lain-lain. Sedangkan *al-sabab*, *al-syart̲* dan *al-mâni'* kadangkala merupakan per-

---

47 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl min Ta'lîqât al-Us̲ûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 63

48 Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fuh̲ûl*, hal. 6

buatan yang mampu dilakukan manusia seperti pencurian, persaksian dan pembunuhan dan kadangkala sebaliknya, seperti kekerabatan, kemampuan (*al-istitâ'ah*) dan gila (*al-junûn*).[49]

Dari paparan di atas, terlihat bahwa *hukm al-taklîfî* adalah ungkapan bagi ketetapan hukum dari perspektif *al-Syâri'*, yaitu pembebanan terhadap *mukallaf* sehingga tidak mungkin dipertanyakan alasannya. Sedangkan *hukm al-wad'î*, adalah penetapan hubungan sebab akibat antara ketentuan hukum dan hal yang mengharuskan ketentuan itu dilaksanakan. Kedua ketetapan ini, berbeda konteksnya, namun penemuan keduanya tetap melalui penelusuran terhadap *nass*, karena hukum adalah *khitâb Allâh*. Al-Ghazâlî menyatakan bahwa manusia kesulitan untuk mengetahui *khitâb Allâh* lebih-lebih setelah terputusnya wahyu. Oleh karena itu Allah menjelaskan *khitâb*-Nya dengan hal-hal inderawi yang dijadikan-Nya sebagai *al-sabab* bagi hukum, juga sebagai pengwajib bagi wujudnya hukum serta menjadi tujuan penetapan hukum sesuai dengan maksud yang dikandung oleh *al-'illah* dari hukum itu sendiri.[50]

Dari ungkapan ini terlihat penekanan al-Ghazâlî terhadap relasi antara penetapan hukum dengan penetapan *al-sabab*, dan kondisi *al-sabab* yang pada sebagian kasus memiliki relevansi dengan hukum dan sebagian tidak. Misalnya pada ketetapan wajibnya rajam, Allah menetapkan perbuatan zina sebagai pengwajib wujudnya ketetapan rajam. Zina menjadi sebab bagi wajibnya rajam dan sekaligus menjadi tujuan ketetapan wajib rajam, yaitu untuk memelihara kehormatan dan menjaga dari terjadinya kekaburan garis keturunan anak manusia.

Jika meninjau relevansi *al-sabab* dengan hukum, didapati bahwa sebagian *al-sabab* memiliki kesesuaian dengan tujuan

---

49 'Alî Hasb Allâh, *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1982), hal. 372

50 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 74

penetapan hukum (*al-sabab al-munâsib*) dan sebagian tidak (*al-sabab ghayr al-munâsib*). Selain itu, *al-sabab* sendiri --yang merupakan *h̲ukm al-wad̲'î*-- dapat menjadi sebab bagi *h̲ukm al-taklîfî* atau sebab bagi *h̲ukm al-wad̲'î* yang lain.[51] Keberadaan *al-sabab* sebagai sebab wujudnya *h̲ukm al-taklîfî* menunjukkan relasi yang paling utama antara keduanya, yaitu sebab-akibat. Al-Ghazâlî sangat menghargai relasi ini, sehingga cenderung membolehkan sifat-sifat tertentu dari *al-'illah* menjadi sebab wujudnya hukum.

Sikap ini juga tercermin dalam pendirian akidahnya yang menolak wacana *taklîf mâ lâ yut̲âq* (pembebanan sesuatu yang di luar kemampuan seseorang untuk melakukannya). Ia beralasan bahwa perintah adalah tuntutan (*t̲alb*) yang berkaitan dengan tujuan (*mat̲lûb*), oleh karena itu mustahil terjadi adanya tuntutan pada sesuatu yang secara akal tidak dapat dilakukan oleh orang yang menerima pembebanan tuntutan itu.[52] Sikap ini berbeda dengan pendapat umum para pengikut Asy'ariyyah yang menerima *taklîf mâ lâ yut̲âq*.[53] Mereka mendasarkan keyakinan kepada ayat 286 surah al-Baqarah;

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ . (البقرة: ٢٨٦)

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdo'a): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami

---

51 H̲usayn H̲âmid H̲assân, *al-H̲ukm al-Syar'î 'ind al-Us̲ûliyûn*, (Kairo: Dâr al-Na -d̲ah al-'Arabiyyah, 1972), hal. 17 dst.

52 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 81, lebih jelas lihat catatan kaki nomor 10

53 Al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, hal. 77,

beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang yang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri ma'aflah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir". (al-Baqarah: 286)

Selain itu, mereka juga mendasarkan keyakinan kepada kasus Rasulullah yang diperintah mengislamkan Abû Jahl.

Dari pembahasan ini dapat disimpulkan, bahwa pendirian al-Ghazâlî tentang pembolehan men-*ta'lîl* perbuatan Allah lebih moderat dari pada pemahaman umum kalangan Asy'ariyyah yang menolak sama sekali pen-*ta'lîl*-an perbuatan Allah, pendapatnya adalah pertengahan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Dengan mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir* yang ditetapkan Allah, al-Ghazâlî telah keluar dari lingkup pemikiran Mu'tazilah dan tidak terkungkung dalam pemikiran Asy'ariyyah. Ia juga sangat imajinatif dengan pernyataan bahwa yang di-*ta'lîl* adalah *naw' min al-<u>h</u>ukm*, yang orientasinya lebih dekat kepada perspektif manusia. Meskipun merupakan ketetapan Allah, namun ia jalan masuk yang dibuka untuk menemukan hukum Allah setelah putusnya wahyu. Dengan wacana ini al-Ghazâlî menjadi lebih bebas memandang essensi *al-'illah*, sehingga ia juga menyebutkan *al-'illah* sebagai *al-Bâ'ith*.[54]

Penulis berasumsi, bahwa ini adalah bagian dari sikap yang moderat dalam pemikiran al-Ghazâlî, mungkin karena alasan seperti inilah maka Abû Zahrah mengambil kesimpulan bahwa sebenarnya al-Ghazâlî bukan pengikut Abû <u>H</u>asan al-Asy'arî atau Abû Man<u>s</u>ûr al-Mâturîdî.[55]

Dengan memasukkan pendirian al-Ghazâlî bahwa *al-'illah* adalah *al-mû'aththir bi ja'l Allâh*, maka ragam pandangan

---

54 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 287

55 Abû Zahrah, *al-Mazâhib al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Âdâb, t.th.), hal. 281

usûliyûn tentang *al-'illah* adalah sebagai berikut;

1. Pendapat yang mengatakan bahwa *al-'illah* adalah *al-mu'arrif* bagi hukum dengan dijadikannya oleh *al-Syâri'* sebagai tanda atas hukum, hukum menjadi ada dengan adanya tanda.
2. Bahwa *al-'illah* mewajibkan wujud hukum dengan sendirinya, bukan dengan dijadikan oleh Allah.
3. *Al-'illah* adalah pengwajib wujudnya hukum dengan dijadikan oleh Allah.
4. *Al-'illah* adalah sesuatu yang secara adat menjadi pengwajib wujudnya hukum.
5. *Al-'illah* adalah motivasi dalam penetapan hukum, yaitu *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>ah*.
6. *Al-'illah* adalah sesuatu yang diketahui oleh Allah sebagai kebaikan dalam mengikuti ketentuan hukum.
7. *Al-'illah* adalah *al-ma'nâ* yang dibangun hukum atasnya.[56]

Pandangan di atas mencerminkan dasar pemahaman *kalâm* masing-masing, perbedaan yang ada hanyalah dalam men-*ta'lîl* perbuatan Allah, di mana Asyâ'irah menolaknya. Namun pendirian mereka semua bersatu pada pengakuan bahwa syariat bertujuan untuk mewujudkan kemashlahatan. Selanjutnya kesepakatan ini menjadi berbeda ketika pembahasan terhadap *al-'illah* dilakukan untuk tujuan men-*ta'diyah*-kan hukum kepada *furû'*.

C. Masalah dalam pendefinisian *al-'illah*

Kata *al-'illah* secara kebahasaan adalah nama bagi ungkapan berubahnya sesuatu.[57] Kata *al-'illah* diambil dari kata "penyakit" karena pengaruhnya terhadap hukum sama seperti

56 Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fu<u>h</u>ûl*, hal. 207

57 Al-Ghazâlî, *al-Musta<u>s</u>fâ*, hal. 75, Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fu<u>h</u>ûl*, hal. 206,

pengaruh penyakit, yaitu mengubah seseorang dari kondisi sehat menjadi sakit. Sementara dalam pendefinisian *al-'illah* secara terminologis terdapat banyak ragam pandangan *us̲ûliyûn*. Menurut Wahbah al-Zuhaylî, *jumhûr al-'ulamâ'* berpendirian bahwa *al-sabab* lebih umum *madlûl*-nya daripada *al-'illah*, setiap *al-'illah* adalah *al-sabab* tapi belum tentu setiap *al-sabab* adalah *al-'illah*. Misalnya akad jual-beli yang menunjukkan kerelaan para pihak dan menjadi sebab bagi berpindahnya hak milik, ia disebut sebagai *al-'illah* dan sekaligus juga disebut sebagai *al-sabab*, sementara itu tergelincirnya matahari yang menjadi tanda bagi wajibnya shalat hanyalah disebut sebagai *al-sabab*. Wahbah al-Zuhaylî mendefinisikan *al-'illah* sebagai berikut:

الوصف الظاهر المنضبط الذى جعل مناطا لحكم يناسبه

Al-'illah *adalah sifat yang jelas dan terukur yang dijadikan sebagai tempat bergantungnya hukum dan memiliki kesesuaian dengan ketetapan hukum*.[58]

Sedangkan sifat yang jelas dan terukur (*was̲f z̲ahîr mund̲abit̲*) tapi tidak dapat ditemukan kesesuaiannya dengan tujuan penetapan hukum, maka ia disebut *al-sabab* saja. Definisi di atas didiskusikan dengan definisi kedua yang dipilih dari apa yang dikemukakan oleh 'Alî H̲asb Allâh. Ia mengemukakan bahwa *al-'illah* adalah;

معنى فى المحكوم عليه يدرك العقل مناسبته لبناء حكم الشرعى عليه

Al-'illah *adalah kandungan makna yang terdapat pada objek hukum yang didapatkan oleh akal kesesuaiannya sebagai dasar pembinaan hukum* syar'.[59]

---

58 Wahbah al-Zuhaylî, *Us̲ûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), jil. I, hal. 95

59 'Alî H̲asb Allâh, *Us̲ûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, hal. 147

Terlihat bahwa kedua definisi ini sama, karena dengan memperhatikan kedudukan *wasf zahîr mundabit* sebagai kandungan dari *sîghat al-nass*, maka *wasf zahîr mundabit* dapat disebut sebagai *ma'nâ munâsabah*. Sedangkan kalimat *ma'nâ fî al-mahkûm 'alayh* dalam definisi 'Alî Hasb Allâh, dapat dipahami sebagai *wasf zahîr mundabit*, meskipun kalimat itu terlihat lebih umum. Jelasnya, kedua definisi di atas mengandung pengertian bahwa objek yang dibicarakan adalah *ma'nâ munâsabah*. Menurut al-Taftâzânî (w. 792 H), *ma'nâ munâsabah* adalah kondisi dari suatu sifat, yang mana jika hukum disandarkan kepadanya, maka kemashlahatan yang dimaksud oleh hukum akan terwujud dan kemudharatan akan tercegah.[60] Jadi kedua definisi di atas, mendefinisikan *al-'illah* sebagai sesuatu yang mengantarkan kepada *maslahah* yang merupakan *al-hikmah* dan tujuan hukum. Namun jika diperhatikan, penggunaan kalimat *wasf zahîr mundabit* mengandung keterbatasan makna dibanding kalimat *ma'nâ fî al-mahkûm 'alayh*.

Dengan digunakannya kalimat *wasf zahîr mundabit*,[61] mengakibatkan definisi *al-'illah* terbatas pada sifat tertentu yang orientasinya kepada tanda lahiriah. Menurut al-Zuhaylî, para *usûliyûn* mengkhususkan sebutan *al-'illah* untuk maksud *wasf zahîr*.[62] Jadi terpahami bahwa *al-hikmah* tidak menjadi *al-*

---

60 Al-Taftâzânî, *Syarh al-Talwîh 'alâ al-Tawdîh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), jil. II, hal. 148

61 Yang dimaksud dengan *wasf zahîr* adalah sifat yang jelas yang mungkin didapatkan pada objek hukum. Sedangkan *mundabit* adalah sesuatu yang cocok bagi semua bagiannya, artinya memiliki standar yang sama pada setiap kasus. Kalau pun ada perbedaan, tapi tidak berpengaruh secara signifikan, misalnya berbedanya efek mabuk karena perbedaan tingkat ketahanan tubuh peminum.

62 Wahbah al-Zuhaylî, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, jil. I, hal. 647-649. Biasanya *al-'illah* dipahami dalam dua makna, *pertama* sebagai *al-hikmah* atau *al-bâ'ith*, yaitu motivasi pensyariatan hukum. *Kedua*, dimaknai sebagai sifat yang jelas dan terukur (*wasf zahîr mundabit*). Jadi *al-'illah* digunakan untuk makna *al-hikmah* dan *wasf zahîr mundabit* sekaligus. Namun menurut Wahbah al-Zuhaylî, *jumhûr al-usûliyûn* mengkhususkan kalimat *al-'illah* untuk makna *wasf zahîr mundabit*.

'illah walaupun *zahîr mundabit*. Sementara kalimat *ma'nâ fî al-mahkûm 'alayh* dalam definisi 'Alî Hasb Allâh, membuka peluang masuknya *al-hikmah* yang *zahîr mundabit* sebagai *al-'illah*. Jadi definisi kedua terkesan lebih umum dari definisi pertama, bahkan dalam kitabnya *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, 'Alî Hasb Allâh memasukkan pendapat al-Âmudî pada catatan kaki, bahwa *al-'illah* tidak boleh semata-mata tanda. *Al-'illah* pada *asl* harus dalam lingkup *al-bâ'ith*, artinya mencakup *al-hikmah* yang patut menjadi tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum.

Para ulama meninggalkan pen-*ta'lîl*-an dengan *al-hikmah* karena kondisi *al-hikmah* yang tidak jelas dan tidak terukur. Oleh karena itu mereka menjadikan *wasf zahîr mundabit* sebagai *al-'illah*, mewakili *al-hikmah* yang sifatnya relatif. Lalu *wasf zahîr mundabit* dijadikan sebagai tanda bagi wujudnya hukum. Namun kenyataannya, tidak selamanya *wasf zahîr mundabit* mewakili *al-hikmah*, contoh pada kasus jual-beli dengan paksaan. Seorang penjual yang melafalkan akad jual-beli dibawah tekanan, tidak dapat dikatakan telah merelakan perpindahan milik dari harta yang dijualnya. Para ahli fikih menetapkan tidak sahnya jual-beli ini, jadi keberadaan akad sebagai tanda, tidak mewujudkan hukum pada kasus ini. Menurut 'Abd al-Wahhâb Khallâf, pada kondisi ini terdapat dalil yang membuktikan bahwa *wasf zahîr mundabit* tidak mewakili *hikmat al-hukm*, artinya, *wasf zahîr mundabit* di sini, tidak memiliki dasar untuk dijadikan sebagai *al-'illah*, maka ia tidak bisa dipertahankan sebagai *al-'illah*.[63]

Berhadapan dengan kenyataan ini, nyatalah bahwa mendefinisikan *al-'illah* sebagai *wasf zahîr mundabit* tidak cukup untuk mengakomodir kondisi ini. Sementara definisi kedua kelihatannya dirumuskan dengan memperhatikan kondisi dan

63 Khallâf, 'Abd al-Wahhâb, *'Ilm Usûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), hal. 67

kemungkinan ini. 'Alî Hasb Allâh menegaskan, bahwa *ma'nâ munâsabah* adalah sebentuk pengertian (*ma'nâ*), atau sifat (*al-awsâf*), atau alasan (*al-'ilal*) yang terdapat pada suatu perbuatan dan memiliki kaitan dengan ketentuan hukum atas perbuatan itu. Keterkaitannya dengan hukum mengantarkan akal untuk memahami; bahwa kemashlahatan yang dimaksudkan oleh hukum akan terwujud dengan keberadaannya.

Dari pembahasan ini, terkesan bahwa pemilihan unsur yang menjadi perangkat dalam definisi pertama dipengaruhi pemahaman *al-'illah* sebagai tanda. Sedangkan definisi kedua terkesan dipengaruhi oleh pemahaman yang membolehkan *ta'lîl* dengan *al-hikmah* yang *zahîr mundabit*, tentunya ini didasari oleh pendirian yang membolehkan pemaknaan *al-'illah* sebagai motivasi. Dengan demikian, perbedaan ini mengacu kepada perbedaan pendapat seputar hakikat *al-'illah* antara *al-mu'arrif* atau *al-bâ'ith*. Adanya kenyataan ini dalam *usûl al-fiqh* masa kini, mengantarkan kembali kepada perdebatan klasik tentang boleh tidaknya men-*ta'lîl* dengan *al-hikmah*.

Dari sudut pandang lain, sikap yang membolehkan *al-hikmah* sebagai *al-'illah* juga tidak lepas dari debatan. Dengan menjadikan kerelaan sebagai *al-'illah* pada kasus jual-beli di atas, dapat menggeser keberadaan akad dari posisinya sebagai *al-'illah*, akibatnya, jual-beli tidak membutuhkan akad. Akhirnya tak ada satu pun definisi yang dapat mengakomodir semua unsur yang ada pada permasalahan *al-'illah*. Dua sisi yang sangat sulit untuk menentukan sikap adalah; mendefinisikan *al-'illah* dari sudut pandang pengaruhnya sebagai penetap hukum pada *furû'*, atau pada hakikat *al-'illah* sebagai pengwajib hukum saja. Penulis berasumsi, itulah sebabnya 'Abd al-Wahhâb Khallâf membedakan definisi *al-'illah* dalam konteks *qiyâs* dari definisi *'illat al-hukm*.[64]

64 Khallâf, *'Ilm Usûl al-Fiqh*, hal. 63-65

علة الحكم: الأمر الظاهر المنضبط الذى بني الحكم عليه وربط به وجودا وعدما

'Illat al-<u>h</u>ukm *adalah sesuatu yang jelas dan terukur yang dijadikan dasar pembinaan hukum dan ada tidaknya hukum dikaitkan dengannya.*

Dalam definisi ini, 'Abd al-Wahhâb Khallâf memperluas cakupan *'illat al-<u>h</u>ukm* dengan menggunakan kalimat *al-amr al-<u>z</u>ahîr al-mun<u>d</u>abi<u>t</u>,* sehingga mencakup *wa<u>s</u>f* dan *ma'nâ*. Atau dapat dikatakan mencakup *al-'illat al-qiyâsiyyah* dan *al-'illat al-ghâ'iyyah*. Adapun *al-'illah* pada *qiyâs* menurutnya adalah:

وصف فى الأصل بنى عليه حكمه ويعرف به وجود هذا الحكم فى الفرع

Al-'illah *adalah sifat pada* a<u>s</u>l *yang menjadi dasar pembinaan hukum, keberadaannya menjadi pengenal wujudnya hukum pada* furû'.

Terlihat di sini, bahwa dalam mendefinisikan *al-'illat al-qiyâsiyyah*, ia membuat penekanan pada sisi operasional *al-'illah* yaitu *ta'diyah* dan masuk dalam lingkup penggambaran *al-'illah* dalam bentuk lahiriah, yaitu sebagai *wa<u>s</u>f zahîr mun<u>d</u>abi<u>t</u>*. Ia mendefinisikan *al-'illah* sebagai sifat yang ada pada *a<u>s</u>l* yang menjadi dasar pembinaan hukum dan keberadaannya menjadi pengenal wujudnya hukum pada *furû'*. Sampai di sini, terlihat bahwa pendefinisian *al-'illah* tidak bisa lepas dari kontroversi *al-mu'arrif* dan *al-bâ'ith*. Atau antara definisi yang berorientasi pada kebutuhan *qiyâs* dan pendefinisian *al-'illah* sebagai hakikat tersendiri. Akibatnya, pendefinisian *al-'illah* tidak mungkin disatukan dalam satu definisi. Perbedaan *al-'illah* bagi *qiyâs* dengan *al-'illah* bagi hukum tampak jelas dengan menelusuri syarat-syarat yang ditetapkan oleh para *u<u>s</u>ûliyûn* bagi *al-'illat al-qiyâsiyyah*.[65]

---

65 'Alî <u>H</u>asb Allâh, *U<u>s</u>ûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, hal. 149-152. Syarat-syaratnya adalah: 1) Berbentuk sifat yang jelas *wa<u>s</u>f <u>z</u>ahîr*, 2) terukur (*mun<u>d</u>abi<u>t</u>*), 3) tidak terbatas pada *na<u>s</u>s* (*muta'addiyyah*), bukan *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah*, 4) bukan sifat yang ditolak oleh *syar'*.

Dapat disimpulkan, bahwa dalam mendefinisikan *al-'illah* konsentrasi para ulama terpecah karena terpengaruh oleh kebutuhan *qiyâs*. Sebaliknya, ketika mendefinisikan *al-sabab*, mereka fokus pada kondisi *al-sabab* sebagai tempat bergantung hukum, tanpa melihat *munâsabah* atau tidak. Oleh karena itu sebagian ulama berpendirian bahwa *al-sabab* adalah sifat yang jelas dan terukur (*wasf zahîr mundabit*) yang tidak ditemukan adanya kesesuaian dengan tujuan hukum. Sedangkan *jumhûr usûliyûn* berpendapat bahwa *al-sabab* lebih umum dari *al-'illah*. Hal ini juga terlihat dari pemikiran para *usûliyûn* yang datang belakangan. Misalnya, al-Syawkânî yang mendefinisikan *al-sabab* sebagai berikut;[66]

السبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم

Al-sabab *adalah menjadikan suatu sifat yang jelas dan terukur sebagai tempat bergantung bagi wujudnya hukum*.

Sementara 'Alî Hasb Allâh, mendefinisikan *al-sabab* sebagai;[67]

السبب: وصف ظاهر منضبط، ناط الشارع الحكم، مناسبا كان او غير مناسب

Al-sabab *adalah sifat yang jelas dan terukur yang dijadikan* syar' *sebagai tempat menggantungkan hukum, baik memiliki kesesuaian dengan tujuan hukum atau tidak*.

Adapun Wahbah al-Zuhaylî, ia menyatakan sikapnya yang mengikuti pendapat *jumhûr usûliyûn*, dan menyatakan bahwa *al-sabab* adalah *al-mu'arrif* bagi hukum, yaitu semata-mata tanda, tanpa memiliki pengaruh bagi keterwujudan hukum.[68]

Tampak di sini bahwa fokus pendefinisian *al-sabab* adalah

66 Al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, hal. 6. Bandingkan dengan 'Alî Hasb Allâh, *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, hal. 391

67 Alî Hasb Allâh, *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, hal. 153

68 Wahbah al-Zuhaylî, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, jil. I, hal. 95

pada keberadaan *al-sabab* sebagai tempat bergantung hukum (*manâṯ al-ẖukm*). Baik itu dalam pendapat *uṣûliyûn* yang membedakan antara *al-'illah* dengan *al-sabab*, atau dalam pendapat *jumhûr uṣûliyûn* yang memandang sama keduanya. Berbeda dengan sikap mereka dalam pendefinisian *al-'illah*, kalangan Ḫanafiyyah mengaitkan definisi *al-'illah* dengan tujuan *qiyâs*, sehingga mereka menolak *al-'illat al-qâṣirah*. Sedangkan ulama Syâfi'iyyah menerima *al-'illat al-qâṣirah*, penerimaan ini menjadi indikasi bahwa kalangan Syâfi'iyyah memandang *al-'illah* sebagai hakikat tersendiri.[69] Dengan demikian, hakikat *al-'illah* sama dengan *al-sabab*, yaitu sebagai tempat bergantung hukum, hanya saja *al-'illah* memiliki kekhususan karena adanya kesesuaian dengan tujuan hukum. Kekhususan inilah yang oleh ulama kalangan Ḫanafiyyah dianggap sebagai ciri utama *al-'illah*, lalu mereka mensyaratkan *ta'diyah* bagi sah-tidaknya *al-'illah*. Sementara ulama kalangan Syâfi'iyyah menyatakan bahwa *ta'diyah* tidak menjadi syarat bagi sahnya *al-'illah*.

Bagi ulama yang membedakan *al-'illah* dengan *al-sabab*, sebagian dari mereka mengatakan bahwa *safar* adalah *al-'illah* bagi bolehnya berbuka puasa, bukan *al-sabab*. Namun sebagian yang lain mengatakan bahwa *safar* adalah *al-sabab*, adapun yang menjadi *al-'illah* bagi bolehnya *rukhṣah* adalah *masyaqqah*. Sementara bagi *jumhûr uṣûliyûn* yang berpendirian bahwa *al-sabab* lebih umum *madlûl*-nya dari *al-'illah*, bagi mereka *safar* adalah *al-sabab* sekaligus *al-'illah*. Maka terlihat kesepakatan mereka, bahwa pada kasus yang tidak diketahui kesesuaiannya dengan tujuan hukum, tempat bergantung hukum adalah *al-sabab*. Contoh yang paling jelas adalah condongnya matahari yang menjadi tanda bagi shalat zuhur, ia disebut sebagai *al-sa-*

69 Masih pada tataran indikasi, karena secara umum ulama Syâfi'iyyah men -efinisikan *al-'illah* sebagai tanda semata, definisi ini hanya cocok untuk *al-'illah* bagi *furû'* saja. Jadi ada kontradiksi dengan penerimaan *al-'illat al-qâṣirah* yang tidak memperhatikan spesifikasi *al-'illah* sebagai alat men-*ta'diyah* hukum.

bab saja dan tidak dinamakan *al-'illah*.

Menurut al-Ghazâlî,[70] sumber munculnya pendapat yang membedakan antara *al-'illah* dengan *al-sabab* adalah akibat dari pemahaman kebahasaan terhadap *al-sabab*. Secara kebahasaan (*wad' lughawî*), *al-sabab* adalah;

كل ما لا يحصل المقصود دونه

Segala sesuatu yang menyebabkan tujuan tidak akan tercapai tanpanya

Akibat dari pengaruh pemahaman *lughawiyyah* ini, maka *al-sabab* dipahami sebagai sesuatu yang berbeda dari *al-'illah*.

Efek pembedaan akan lebih terasa pada semisal contoh pengharaman *khamr*. Dikatakan bahwa *wasf zahîr mundabit* pada kasus ini adalah sifat memabukkan pada *khamr*, dan ia menjadi *al-'illah* bagi hukum. Sementara *sîghat al-nass*, yaitu lafaz *khamr*, cenderung untuk dinyatakan sebagai *al-sabab*. Akibatnya akan ada dua tanda sebagai pengwajib hukum, kecuali jika dinyatakan bahwa keberadaan *al-'illah* hanya sebagai pen-*ta'diyah* hukum, bukan pengwajib hukum. Sedangkan bagi *jumhûr usûliyûn*, sifat memabukkan adalah *al-sabab* sekaligus *al-'illah*, adapun lafaz *khamr* disebut sebagai tempat berlakunya *al-'illah* (*mahl al-'illah*).

Jadi, sikap yang membedakan *al-sabab* dengan *al-'illah* menimbulkan kecenderungan untuk memandang *al-'illah* dalam konteks *ta'diyah* hukum saja, bukan hakikatnya sebagai pengwajib hukum pada *nass* dan *furû'*. Karena sikap ini mengantar kepada pandangan bahwa ketetapan hukum pada *nass* ditetapkan oleh *sîghat al-nass* yang menyebutkan sifat tertentu sebagai *al-sabab*. Misalnya pada hadis yang menyatakan tidak boleh memutuskan perkara dalam kondisi marah (*ghadb*), maka lafaz *ghadb* dilihat sebagai *al-sabab*, sedangkan kandungan pengertian dari lafaz *ghadb* yang memiliki kesesuaian dengan tujuan

70 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 287

hukum disebut sebagai *al-'illah*. Kelabilan jiwa yang dikandung oleh lafaz *ghadb*, berguna untuk memberlakukan hukum ini kepada kondisi lapar misalnya. Oleh karena itu *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh *sîghat al-nass* hanya berfaedah untuk men-*ta'diyah* hukum, bukan menetapkan hukum *asl*.

Selain itu, pembedaan *al-sabab* dan *al-'illah* dapat mengantar pemahaman kepada samanya *al-'illah* dengan *al-hikmah*, khususnya pada *nass* yang menyebutkan *al-'illah* secara langsung (*nafs al-'illah*).[71] Misalnya pendirian al-Syâtibî yang menyatakan bahwa *masyaqqah* pada *safar* adalah *al-'illah* bagi bolehnya *qasr* shalat dan buka puasa. Sedangkan *safar* adalah *al-sabab* bagi berlakunya *rukhsah* karena mengandung *al-hikmah* yaitu *masyaqqah*.[72] Berbeda dengan pendapat kebanyakan ulama yang tidak menjadikan *masyaqqah* sebagai *al-'illah* karena kondisi *masyaqqah* yang tidak jelas dan tidak terukur (*ghayr zahîr mundabit*). Itulah sebabnya kebanyakan ulama berpindah kepada *safar* sebagai *al-'illah* pengwajib hukum, karena *safar* mewakili *masyaqqah* yang tidak mungkin dibuatkan batasannya.

Para ulama menyatakan bahwa *al-hikmah* adalah *al-maslahah* yang ingin diwujudkan melalui penerapan hukum dan juga *al-mafsadah* yang ingin ditolak. Terlihat di sini bahwa *al-'illah*, *al-sabab* dan *al-hikmah* merupakan suatu rangkaian yang perbedaannya adalah dari peringkat masing-masing, diti-

---

71 Ini hanya asumsi penulis, karena mengamati adanya upaya untuk menyeagamkan keberadaan *al-sabab*, *al-'illah* dan *al-hikmah* pada semua ketetapan *syar'*. Termasuk pada *nass* yang hanya menyebutkan ketentuan hukum dan *al-'illah*-nya saja, seperti pada ketentuan *rukhsah* karena *safar*, di sini *nass* langsung menyebutkan *al-'illah* (*nafs al-'illah*), bukan *mahl al-'illah*.

72 Al-Syâtibî, *Al-Muwâfaqât*, (Mesir: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.t.), jil. I, hal. 216. Contoh lain dikemukakannya adalah hadis yang menjadikan marah (*ghadb*) sebagai penghalang kebolehan memutuskan perkara bagi hakim. Maka marah di sini adalah *al-sabab*, sedangkan *al-'illah*-nya adalah *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh *ghadb*.

lik dari kuat tidaknya esksistensi ketiganya sebagai sebab terwujudnya hukum. *Pertama*, jika ia memiliki kesesuaian dengan tujuan hukum, maka ia disebut *al-'illah*. Keberadaannya sebagai tanda wujud hukum menjadi kuat karena adanya kesesuaian dengan tujuan hukum, sehingga boleh menjadi pengwajib hukum, bahkan pada selain *nas̲s̲*. *Kedua*, jika tidak memiliki kesesuaian dengan tujuan hukum, maka ia disebut sebagai *al-sabab*. *Al-Sabab* tidak diketahui kesesuaiannya dengan tujuan hukum sehingga kualitasnya lebih rendah, ia menjadi pengwajib hukum, semata-mata karena digunakan oleh *al-Syâri'* sebagai *al-sabab*. Dan yang *ketiga* adalah tujuan dari hukum itu sendiri, hanya saja para *us̲ûliyûn* berbeda pendapat tentang boleh tidaknya tujuan hukum (*al-h̲ikmah*) berperan sebagai pengwajib wujudnya hukum. Definisi *al-h̲ikmah* menurut Wahbah al-Zuhaylî adalah:

فهي المصلحة التي يراد بالحكم تحققها، والمفسدة التي يراد به دفعها

Al-h̲ikmah *adalah* mas̲lah̲ah *yang hendak diwujudkan melalui penetapan hukum, dan kerusakan yang hendak ditolak.*

Sebagian ulama membolehkan *al-h̲ikmah* menjadi pengwajib hukum secara mutlak, sekelompok ulama yang lain menolaknya secara penuh dan sebagian yang lain menerima dengan adanya kriteria tertentu.[73] Imâm al-H̲aramayn Abî al-Ma'âlî 'Abd al-Mâlik ibn 'Abd Allâh ibn Yûsuf al-Juwaynî (w. 478 H) ketika membahas metode penetapan *al-'illah* pada *as̲l* mengatakan bahwa jika *ikhâlah* (*ma'nâ al-munâsabah* atau *al-mas̲lah̲ah*) telah jelas keberadaannya, bebas dari hal-hal yang membatalkannya dan didukung oleh praduga kuat (*z̲ann*), maka ini adalah metode yang ditempuh oleh orang-orang terdahulu (amalan para sahabat). Kemudian al-Juwaynî menegaskan

73 Wahbah al-Zuhaylî, *Us̲ûl al-Fiqh al-Islâmî*, jil. I, hal. 96 dan 650

pendiriannya dengan mengatakan: "*wa ana aqrab fî dhalika qawlan*" (dan pendirian saya juga dekat dengan metode ini).[74] Terlihat bahwa al-Juwaynî membolehkan *al-hikmah* sebagai *al-'illah* dengan hanya berdasarkan *zann* keterwujudannya.

Sementara itu, al-Âmudî (w. 631 H) membuat pemilahan bagi *ta'lîl* dengan *al-hikmah*, ia mengatakan, jika *al-hikmah* bersifat *zahîr mundabit* dan tidak meragukan, maka men-*ta'lîl* dengannya dipandang lebih utama. Al-Âmudî memberi alasan, bahwa *wasf zahîr mundabit* diterima sebagai *al-'illah* karena ia mengandung *al-hikmah* yang tidak *mundabit*. Jika men-*ta'lîl* dengan sifat yang ternyata belum tentu dimaksudkan oleh *al-Syâri'* sebagai *al-'illah* dibolehkan, maka men-*ta'lîl* dengan *al-hikmah* yang jelas dimaksud oleh *al-Syâri'* sebagai *al-'illah* tentu lebih utama. Adapun jika *al-hikmah* tersembunyi (tidak *zahîr mundabit*) maka tidak boleh men-*ta'lîl* dengannya.[75] Dari pembahasan ini dipahami bahwa *al-'illah* yang sebenarnya adalah *al-hikmah*, *wasf zahîr mundabit* yang dinyatakan sebagai *al-'illah* hanyalah sifat yang mewakili *al-hikmah*. Ia menjadi *al-'illah* karena ketersembunyian *al-hikmah* yang merupakan *al-'illah* yang sebenarnya. Namun kemudian para ulama justru beralih kepada sikap yang menjadikan *wasf zahîr mundabit* saja sebagai *al-'illah*.

Kelihatannya ada hal yang menimbulkan kondisi serba salah dalam menentukan sikap, antara berpegang kepada *al-hikmah* yang memang hakikat *al-'illah*, atau *wasf zahîr mundabit* yang mengandung *al-hikmah*. Keduanya memiliki kosekuensi yang tidak mudah untuk diurai dan diselesaikan sebagai alasan dalam menentukan sikap. Di tengah pergumulan dua pemikiran

---

74 Al-Juwaynî, Abî al-Ma'âlî 'Abd al-Mâlik ibn Yûsuf, *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), jil. II, hal. 30

75 Al-Âmudî, *Al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), jil. III, hal. 180

ini, muncul sikap ulama yang membedakan antara *al-'illah* yang bertujuan untuk penetapan hukum (*al-'illah li al-hukm*) dengan *al-'illat al-masâlih* (*al-'illat al-ghâ'iyyah*). Salah satunya adalah al-Jasâs (w. 370 H) dari kalangan Hanafiyyah.[76]

Mustafâ Syalabî mengutip pernyataan al-Jasâs yang mengatakan bahwa *al-'illah li al-hukm* bukanlah *'illat al-maslahah*. Menurut al-Jasâs, keduanya berbeda, karena yang pertama adalah sifat-sifat yang ada pada *asl* yang di-*'illah*-kan, ia menjadi tanda bagi hukum dan tidak mewajibkan wujudnya hukum, karena kadang kala keberadaan sifat itu didapatkan tanpa keterwujudan hukum. Sedangkan yang kedua berbentuk pengertian (*ma'nâ*) yang terkandung pada hal-hal yang bersifat *ta'abbudî*, bukan *ma'nâ* yang terdapat pada hukum. Dan ia bukan bagian dari *al-'illah* yang di-*qiyâs*-kan hukum *hadîthah* kepadanya, ia tidak dijadikan dasar kecuali dari jalur *tawqîfî*. Al-Jasâs mencontohkan sikap Nabi Musa As. yang menolak *zahîr* perbuatan Nabi Khiddir As. karena tidak berdasarkan atas *al-'illah* dari jalan nalar dan *ra'y*. Dan Nabi Musa As. pun terdiam ketika Nabi Khiddir As. menjelaskan alasannya dari jalur *tawqîfî*, bahwa ia merusak sampan untuk menjaganya agar tidak dicuri, membunuh kanak-kanak untuk menjaga agar orang tuanya tidak dibunuh oleh anak itu nantinya, memperbaiki dinding rumah untuk menjaga harta milik dua orang anak yatim yang tertanam dibawahnya, dan seterusnya.[77]

Jika pembedaan *al-'illah li al-hukm* dengan *'illat al-maslahah* diterima, maka pertanyaan yang muncul kemudian, mengapa dalam mencontohkan cara-cara penunjukan *nass* terhadap *al-'illah* para ulama mencontohkannya dengan *al-maslahah*. *Kedua*, kalau tujuan penemuan *al-'illah* adalah untuk men-*ta'diyah*-kan hukum, justru kebanyakan *al-'illah* malah

76 Al-Jasâs adalah Abû Bakr al-Râzî al-Hanafî, wafat tahun 370 H.

77 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm,* hal. 127

qâs̲irah, bahkan hukum dipahami melalui ungkapan *nas̲s̲* sehingga tidak butuh *qiyâs*. Orang Arab yang al-Quran diturunkan dengan bahasa mereka, justru memahami keumuman hukum dari apa yang dikandung oleh pemahaman walau mereka tidak mengenal *qiyâs* dan *ta'diyah*, lalu di mana posisi *al-'illat al-muta'addiyyah*? Kemudian pada kasus *safar* dan *qas̲r*, setelah *al-'illah* ditemukan, ternyata tidak di-*ta'diyah*-kan, lalu apa faedahnya setelah perdebatan panjang?[78]

Dari pembahasan ini terlihat adanya ketidakselarasan antara wacana yang berkembang tentang *al-'illah* dengan pendefinisiannya. Keberadaan *al-'illah* umumnya dikaitkan dengan keterwujudan hukum, namun ketika didefinisikan malah tidak memuat substansi *al-'illah* sebagai pengwajib hukum. Terdapat kesan bahwa para *us̲ûliyûn* ragu-ragu untuk memutuskan bahwa *al-sabab* dan *al-'illah* berperan sebagai pengwajib hukum. Berbeda dengan al-Ghazâlî, ia memandang bahwa *al-'illah* dan *al-sabab* sama-sama berperan sebagai pengwajib hukum.

Dengan memfokuskan perhatian kepada peran *al-'illah* sebagai pengwajib hukum, al-Ghazâlî memproyeksikan *al-'illah* sebagai hakikat yang satu, tidak terpecah kepada *al-'illat al-qiyâsiyyah* (*al-'illah li al-h̲ukm*) dan *'illat al-h̲ukm* (*al-'illah al-mas̲lah̲ah*) Jika diperhatikan, pembedaan *al-'illat al-qiyâsiyyah* dan *'illat al-h̲ukm* berangkat dari pemikiran bahwa *al-'illah* hanya berfaedah untuk penetapan hukum pada *furû'*. Itulah sebabnya mengapa al-Jas̲âs̲ mengatakan bahwa *al-'illat al-mas̲lah̲ah* bukan *al-'illah* yang di-*qiyâs* hukum *hadîthah* padanya. Oleh karena itu, sangat penting di sini dibahas tentang peran dan fungsi *al-'illah*, terlepas dari faedahnya untuk men-*ta'diyah* hukum pada *furû'*.

---

78 Mus̲tafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ah̲kâm*, hal. 143

D. Fungsi *al-'Illah* dalam Pensyariatan Hukum

Salah satu permasalahan urgen di seputar *qiyâs* adalah tentang apakah hukum pada *asl* ditetapkan dengan *nass* atau dengan *al-'illah*? Perdebatan ini mengantarkan kepada pemahaman fungsi *al-'illah* dalam penetapan hukum, menurut al-Zarkasyî perdebatan ini bersifat *ma'nawî* yang kembali kepada *khilâf* pada penafsiran *al-'illah*. Bagi yang mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir* (Mu'tazilah), maka hukum *asl* ditetapkan dengan *al-'illah*, demikian pula dengan pendirian al-Ghazâlî yang mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir* yang dijadikan oleh Allah. Adapun bagi yang mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith*, bermakna bahwa hukum disyariatkan karena dorongan *maslahah* yang dimaksudkan pada pensyariatan hukum itu sendiri, oleh karena itu ada faedah pada *al-'illat al-qâsirah*, yaitu untuk mengenal *al-bâ'ith*. Sedangkan bagi mereka yang mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif* bagi hukum, tidak meragukan bahwa hukum *asl* dikenal melalui *al-'illah*. Kadang-kadang *al-'illah* bersama dengan *nass* menjadi *al-mu'arrif*, dan ini bukan masalah bagi mereka yang membolehkan bersatunya dua tanda (*al-mu'arrifayn*), jadi hukum pada *asl* ditetapkan dengan *al-'illah*.[79]

Sementara itu dalam kitab *al-Mustasfâ* al-Ghazâlî menjelaskan dengan gamblang pendiriannya, bahwa hukum pada *asl* ditetapkan dengan *nass*.[80] Dalam kitab yang sama ketika membahas tentang *al-'illat al-qâsirah* ia mengatakan bahwa kelompok yang mengedepankan nalar (*ashâb al-ra'y*) berpendirian bahwa hukum disandarkan kepada *nass*. Sementara kelompok kami (*ashâbunâ*) berpendirian bahwa hukum disandarkan kepada *al-'illah*. Selanjutnya ia mengatakan bahwa yang

79 Al-Zarkasyî, *al-Bahr al-Muhît*, jil. VII, hal. 134

80 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 299

ia maksud dengan *al-'illah* adalah *al-bâ'ith* bagi *al-syâri'* atas hukum. Seandainya *al-Syâri'* menyebutkan semua jenis benda yang memabukkan bersama pengharaman *khamr*, hal ini tidak mencegah pemahaman bahwa *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'* adalah sifat memabukkan. Oleh karena itu al-Ghazâlî menyimpulkan, bahwa hukum yang disandarkan kepada *khamr* dan *nabîdh* ditetapkan dengan *na<u>ss</u>*, tetapi penyandarannya kepada *khamr* dan *nabîdh* di-*'illah*-kan dengan sifat, artinya *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'* adalah sifat memabukkan.[81]

Dari kutipan ini jelas bahwa pendirian al-Ghazâlî tidaklah sebagaimana digambarkan oleh al-Zarkasyî dalam *al-Ba<u>h</u>r al-Mu<u>h</u>î<u>t</u>*, meskipun benar bahwa *al-'illah* dalam pembahasan al-Ghazâlî berposisi sebagai *al-mû'aththir*. Bahkan dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî mengatakan bahwa *al-'illah* adalah pengwajib wujudnya hukum. Berbeda dengan *al-'illat al-'aqliyyah*, *al-'illat al-syar'iyyah* mewajibkan wujud hukum dengan dijadikannya oleh *al-Syâri'* sebagai pengwajib.[82] Namun al-Syarbînî dalam *taqrîr*-nya terhadap *Hâsyiyyat al-Banânî* mengatakan, pernyataan bahwa hukum *a<u>s</u>l* ditetapkan dengan *al-'illah* adalah ditinjau dari posisinya sebagai masalah pokok bagi masalah cabang dalam peng-*qiyâs*-an, pada hakikatnya hukum ditetapkan dengan *na<u>ss</u>*.[83] Jadi di sini dapat disimpulkan bahwa perbedaan ini hanya akibat berbedanya sudut pandang, pada hakikatnya mereka sepakat bahwa hukum ditetapkan oleh *na<u>ss</u>*.

Jika telah disepakati bahwa hukum ditetapkan oleh *na<u>ss</u>*, lalu apa faedah *istinbâ<u>t</u> al-'illah*? Perlu diperhatikan bahwa al-Ghazâlî menggunakan kalimat "*wa fâ'idat istinbâ<u>t</u> al-'illah*",

81 Al-Ghazâlî, *al-Musta<u>s</u>fâ*, hal. 339

82 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 14

83 Al-Syarbînî, *al-Taqrîr 'alâ <u>H</u>âsyiyyah al-Banânî*, (Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995), jil. II, hal. 232

fâ'idah secara kebahasaan berarti sesuatu yang dihasilkan dari ilmu atau harta.[84] Al-Ghazâlî berpendapat bahwa faedah *istinbâṯ al-'illah* adalah untuk men-*ta'diyah* hukum atau untuk tetap berada pada tempat bergantungnya hukum (*manâṯ al-ẖukm*) yang diduga mengandung *maslaẖah*. Atau hilang hukum ketika hilangnya tempat bergantung hukum sebagaimana pada *al-'illat al-qâsirah*.[85] Terlihat di sini ada dua poin penting pada pemikiran al-Ghazâlî tentang faedah *istinbâṯ al-'illah*, *pertama*, men-*ta'diyah* hukum yang berarti *al-'illah* yang dimaksud adalah *al-'illat al-qiyâsiyyah*. *Kedua*, untuk menemukan tempat bergantung hukum yang diduga mengandung *maslaẖah*, berarti *al-'illah* di sini adalah *al-ẖikmah*, atau *al-'illat al-ghâ'iyyah*. Dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* ia mengatakan bahwa yang dimaksudnya dengan *al-ẖikmah* adalah *al-'illat al-mukhayyalah* dan *al-ma'nâ al-munâsib*, juga dikatakannya sebagai *al-bâ'ith 'alâ syar' al-ẖukm*.[86]

Dari uraian ini terlihat bahwa eksistensi *al-'illah* umumnya dipandang oleh para ulama dari sisi faedah atau gunanya, sehingga terkesan bahwa peran *al-'illah* hanya dominan dalam aplikasi *al-qiyâs* saja. Oleh karena itu golongan Ḫanafiyyah berpendirian bahwa *al-'illah* berfungsi untuk menetapkan hukum (*al-muthbit li al-ẖukm*) pada *furû'* sehingga mereka mensyaratkan sifat *ta'diyah* pada *al-'illah*. Misalnya pada pendirian al-Jasâs --sebagaimana dikutip Mustafâ Syalabî-- yang mengatakan bahwa upaya menemukan *al-'illah* pada *nass* adalah untuk keperluan menetapkan hukum pada masalah cabang, bukan untuk *nass* sendiri.[87] Bahkan ada di kalangan ulama Ḫanafiyyah

84 Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, jil. III, hal. 341. الفائدة: ما استفدت من علم او مال

85 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 299

86 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 286-287

87 Mustafâ Syalabî , *Ta'lîl al-Aẖkâm*, hal. 166

yang cenderung mengidentikkan *al-qiyâs* dengan *al-'illah*, [88] sehingga mendefinisikan *al-qiyâs* sebagai berikut:

فالقياس تبيين أن العلة فى الأصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع

Al-Qiyâs *adalah menjelaskan* al-'illah *pada* as̲l *untuk menetapkan (*ithbât*) hukum pada masalah cabang.*

Sedangkan ulama Syâfi'iyyah menilai *al-'illah* sebagai *muz̲hir* bagi hukum pada *furû'*, sebab *qiyâs* adalah suatu metode yang menzahirkan hukum Allah, bukan yang menetapkan (*muthbit*), karena yang menetapkan hukum adalah Allah Swt..[89]

Sementara kalangan Syâfi'iyyah menerima keberadaan *al-'illat al-qâs̲irah* yang ditolak oleh H̲anafiyyah dengan alasan tidak berfaedah bagi penetapan hukum pada *furû'*. Bagi Syâfi'iyyah, *al-'illat al-qâs̲irah* adalah konsekuensi dari usaha penemuan *al-'illah*, karena keadaan *ta'diyah* atau *qâs̲irah* baru diketahui setelah *al-'illah* di-*istinbât̲*. Menurut al-Juwaynî, *al-'illat al-qâs̲irah* mengantarkan kepada pengenalan *al-munâsib* dan mengetahui sisi *mas̲lah̲ah* syariat, ia mensyaratkan adanya *ikhâlah*.[90] Kemudian muridnya al-Ghazâlî menerima keberadaan *al-'illat al-qâs̲irah* tanpa mensyaratkan *al-ikhâlah*.[91] Jadi pada dasarnya *al-'illah* berperan untuk mengenal sisi *mas̲lah̲ah* pada pensyariatan hukum, setelah *al-'illah* --baik *mans̲ûs̲* atau *mustanbat̲*-- ditetapkan, terlihatlah sifatnya yang *muta'addiyyah* atau *qâs̲irah*. Jika sifatnya *muta'addiyyah*, maka ia digunakan untuk peng-*qiyâs*-an dan berfaedah dalam penemuan hukum pada masalah cabang. Namun jika ia *qâs̲irah* apakah tidak ber-

---

88 S̲adr al-Syarî'ah, *al-Tawd̲îh 'alâ al-Tanqîh̲*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.) hal. 111.

89 Al-Zarkasyî, *al-Bah̲r al-Muh̲ît̲*, jil. VII, hal. 17.

90 Al-Juwaynî, *Al-Burhân fî Us̲ûl al-Fiqh*. jil. II, hal. 38

91 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 338

peran dalam penetapan hukum?

Penulis berasumsi, bahwa perbedaan pendapat dalam menerima *al-'illat al-qâsirah* diakibatkan oleh operasionalisasi *al-'illah* yang dipandang lebih dominan kepada *qiyâs*. Hal ini terlihat dari cara pendefinisian yang menyebut *al-'illah* sebagai *wasf zahîr mundabit,* padahal hakikat *al-'illah* --sebagaimana dikemukakan oleh al-Syayrâzî-- adalah sebagai pengwajib hukum. [92]

أن العلة فى الشرع هى المعنى الذى يقتضي الحكم

Bahwa al-'illah *pada* syar' *adalah* ma'nâ *yang menghendaki terwujudnya hukum.*

Jika hakikat *al-'illah* adalah *ma'nâ* yang menghendaki terwujudnya hukum, maka fungsi *al-'illah* lebih umum dari faedahnya. Faedah adalah guna atau manfaat, yang sudut pandangnya berdasar kepada hasil sesuatu. Sedangkan fungsi adalah apa yang dilakukan, yaitu dari sudut pandang peranan sesuatu.[93]

Dari faedah *istinbât al-'illah* di atas terlihat fungsi *al-'illah* sebagai penunjuk tempat bergantung hukum (*manât al-hukm*). Semua ketetapan hukum memiliki tempat bergantungnya, hanya saja pada hukum *ta'abbudî* tidak mampu dijangkau oleh akal manusia, fungsi ini sama berlaku baik *al-'illah* itu *muta'addiyyah* atau *qâsirah*.[94] Al-Ghazâlî sendiri dalam kitab *Asâs al-Qiyâs* juga mengisyaratkan keadaan *al-'illah* sebagai tempat bergantung hukum (*manât al-hukm*).[95]

Kesamaan fungsi ini karena pada peng-*qiyâs*-an --yang disepakati ulama dengan berpijak kepada sifat yang jelas dan

---

92 Al-Syayrâzî, *al-Lum' fi Usûl al-Fiqh*, hal 104

93 Poerwadarminta, W.J.S., *KamusUmum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), hal. 279 dan 283.

94 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 252

95 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 43

terukur-- ternyata sifat tersebut diakui karena mengandung *al-hikmah* yaitu *al-maslahah*. Hal yang mencegah *ta'lîl* langsung dengan *al-hikmah* di sini adalah karena ketersembunyiannya dan kesulitan untuk menentukan batasan *al-maslahah*, misalnya pada ketentuan *rukhsah* shalat pada *safar*.[96] Jadi *al-'illah* yang sebenarnya bukan hanya sifat yang *zahîr mundabit*, tetapi harus ditambah dengan *al-maslahah* itu sendiri. *Al-Maslahah* yang dimaksud di sini adalah menolak *masyaqqah* yang ada pada *safar*. Inilah yang menjadi syarat ketiga pada *al-'illah*. Berhubung *masyaqqah* yang ada pada *safar* tidak dapat dibanding dengan *masyaqqah* yang ada pada perbuatan lain, maka tidak bisa di-*ta'diyah*. Dari sudut pandang lain, disebutkannya *wasf zahîr mundabit* dapat berarti sebagai *taqyîd al-mutlâq*, yaitu pembatasan lingkup sehingga *al-maslahah* yang dimaksud oleh *al-Syâri'* terbatas dalam lingkup sifat yang disebutkan itu.

Begitu juga sebaliknya, *wasf zahîr mundabit* tidak diketahui dapat tidaknya menjadi *al-'illah* tanpa memahami sisi *maslahah*-nya. Sebab dapat saja yang dikehendaki oleh *nass* adalah *ma'nâ* yang dikandungnya sehingga dapat digunakan untuk memperluas cakupan hukum. Contohnya adalah ketentuan tidak boleh memutuskan perkara bagi hakim yang sedang dalam kondisi marah pada hadis: [97]

لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان

Jangan sekali-kali seseorang memutuskan perkara --antara dua pihak yang berselisih-- dalam kondisi marah

Ketika ditelusuri, ternyata sifat marah bukan lah *al-'illah* yang sebenarnya dimaksudkan oleh *al-Syâri'*. Tempat bergantung-

96 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm*, hal. 166

97 Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî fî Syarh Sahîh al-Bukhârî*, (Kairo: Dar Masr, 2001), jil. XIII, hal. 196. Hadis nomor 7158 bab ke 13 dalam kitab ke 93 yaitu *kitâb al-ahkâm*.

nya hukum dalam ketetapan ini adalah pada ketidaktenangan jiwa yang dapat mengakibatkan munculnya keputusan yang tidak adil, sehingga di-*qiyâs*-kan lah lapar kepadanya.

Dengan demikian diketahui bahwa fungsi *al-'illah* adalah menjelaskan tempat bergantungnya hukum yaitu *al-maslahah*. Sedangkan *ta'diyah* atau tidak adalah faktor luar yang melihat ada-tidaknya bandingan bagi *al-maslahah* tersebut, baik disebutkan sifat tertentu pada *nass* atau tidak. Misalnya pada pengharaman *khamr*, nilai *maslahah* menunjukkan bahwa hukum haram bergantung pada sifat memabukkan yang merusak akal, tidak khusus dengan sebutan *khamr*, akibatnya hukum dapat di-*ta'diyah* kepada bandingannya semisal *nabîdh*. Tetapi tidak dapat di-*ta'diyah* kepada ganja, karena sifat merusak akal pada ganja tidak sama dengan sifat merusak akal pada *khamr* dan *nabîdh*. Hanya saja nilai *maslahah* pada *khamr* telah disebutkan dengan jelas oleh *nass*, yaitu ayat yang menjelaskan bahwa setan berkehendak untuk menimbulkan permusuhan. Maka nilai *maslahah* di sini menjadi kuat karena diakui oleh *syar'*, *usûliyûn* menyebut *al-maslahah* model ini sebagai *al-munâsib al-mû'aththir*.

Dari pembahasan ini, dapat disimpulkan bahwa pembedaan antara *al-'illat al-qiyâsiyyah* dan *al-'illat al-maslahah* (*al-'illat al-ghâ'iyyah*) tidak dapat diterima, minimal dalam pemikiran al-Ghazâlî. Meskipun ia tidak menolak secara tegas, namun dalam pemikirannya ditemukan kecenderungan untuk melihat *al-'illah* secara mandiri. Keberadaan *al-'illat* berorientasi dalam lingkup penetapan hukum, baik pada *asl* atau pada *furû'*. Sedangkan kondisi *al-'illah* yang *qiyâsiyyah* adalah tindak lanjut setelah *al-'illah* ditetapkan.

E. Hukum yang Dapat Di-*'illah*-kan

Sebelum lebih jauh menelusuri pembahasan tentang penalaran *ta'lîlî*, terlebih dahulu harus digariskan batasan wilayah keberlakuan *ta'lîl* dalam ketetapan hukum *syar'*. Sebab, hukum Islam dibangun atas paradigma bahwa wahyu adalah sumber otoritatif yang berada di atas rasionalitas.[98] Jadi tidak ada hukum kecuali hukum Allah, oleh karena itu tidak boleh seseorang berbicara sekehendaknya atas nama Allah. Berpijak kepada dasar pemikiran ini, para ulama membangun metodologi per-*istinbâṯ*-an yang mengikuti tuntunan al-Quran dan al-Hadis, para ulama berusaha sebaik mungkin agar tidak keluar dari garis dan ketentuan *na<u>ss</u>*.

Jika memperhatikan dalil-dalil (*na<u>ss</u>*) *syar'*, maka terlihat bahwa sebagian darinya dimaksudkan semata-mata hanya untuk penetapan hukum (*naqliyyah*). Sedangkan selebihnya, membutuhkan kepada tindak lanjut untuk memastikan tempat bergantungnya hukum (*tahqîq manâṯ al-<u>h</u>ukm*). Pada bagian pertama, yang dibutuhkan adalah pembuktian bahwa ketetapan itu benar-benar bersumber dari *al-Syâri'* (*naql*). Sedangkan pada yang kedua, memberi peluang kepada akal dan nalar untuk menetapkan tempat bergantungnya hukum melalui dalil dari sumber yang lebih luas. Menurut al-Syâṯibî, al-Quran telah menunjukkan ciri-ciri ini dengan menetapkan sebagian hukum dengan penjelasan khusus dan menetapkan hukum lainnya secara umum. Hukum yang ditetapkan secara umum tanpa ditambah penjelasan khusus, kembali kepada *ma'nâ ma'qûl* dan nalar *mukallaf*, misalnya masalah keadilan, kebaikan, pemaafan, sabar dan syukur, zalim dan aniaya, dan sebagainya. Sedangkan hukum yang memiliki penjelasan khusus kembali kepada *ma'nâ ta'bbudî*, di mana nalar manusia tak akan mampu

98 Khu<u>d</u>arî Bikk, *U<u>s</u>ûl al-Fiqh,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988 M/1409 H), hal. 19

menjangkaunya. Karena akal manusia tidak memiliki dasar untuk menalar masalah ibadah, apalagi menetapkan tatacaranya.[99]

Pada dasarnya semua ketetapan hukum adalah ketetapan dari Allah Swt. sehingga boleh dikatakan bahwa semua hukum bersifat *ta'abbudî*. Namun dalam kajian *al-'illah* didapati bahwa *ta'abbud* memiliki dua makna, *pertama* hukum yang tidak dapat dinalar *h̲ikmah*-nya secara khusus, walau diketahui *h̲ikmah*-nya secara umum, hukum yang seperti ini tidak boleh di-*ta'diyah*. *Kedua*, *ta'abbud* dengan makna yang lebih umum dari yang pertama, yaitu hukum yang padanya ada hak Allah. Maksudnya, hukum yang jika dikerjakan oleh *mukallaf* berarti ia akan mendapatkan hak yang dijanjikan Allah, sebaliknya, jika ditinggalkan akan memperoleh sanksi. Makna *ta'bbud* di sini dipahami semata-mata dari sudut pandang adanya tuntutan dari *syar'* baik berbentuk perintah maupun larangan, dan ini tidak menafikan kebolehan *qiyâs* dan *ta'diyah*.[100]

Umumnya para ulama menyepakati bahwa maksud *syar'* pada ibadah adalah kepatuhan untuk melaksanakannya (*ta'abbudî*) sehingga tidak ada celah untuk *mas̲lah̲ah*. Oleh karena itu hukum-hukum yang ditetapkan pada ibadah diikuti sisi *ta'abbud*-nya saja, sebab tidak mungkin dilakukan penalaran *h̲ikmah*-nya. Contoh hukum *ta'abbudî* seperti shalat, zakat dan haji, ini tidak dapat di-*'illah*-kan, temasuk juga kadar-kadar yang ditetapkan oleh *al-Syâri'* seperti jumlah rakaat shalat, nisab zakat, jumlah tawaf dan *sa'i*, jumlah pukulan *h̲add* pada zina dan sebagainya.[101] Menurut Ilkiyâ --sebagaimana dikutip al-Zarkasyî-- hukum *ta'abbudî* tidak mungkin di-*qiyâs* karena kekurangan syarat yaitu tidak adanya *z̲ann*, sebab masalah

99 Al-Syât̲ibî, *al-Muwâfaqât fî Us̲ûl al-Syarî'ah*, , jil. III, hal. 33-36

100 Mus̲t̲afâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ah̲kâm*, hal. 299

101 'Alî H̲asb Allâh, *Us̲ûl al-Tasyrî'*, hal. 143

ta'abbudî berada di luar jangkauan pengetahuan manusia.[102]

Sebaliknya pada masalah *'âdiyyât/mu'âmalah*, asal yang di-*i'tibâr* adalah mewujudkan *maslahah* bagi manusia. Pendirian para ulama atas hal ini didasarkan pada tiga perkara. *Pertama*, *istiqrâ'*; didapati bahwa *al-Syâri'* bermaksud mewujudkan kemaslahatan hambanya, dan hukum *âdiyyât* berlaku mengikuti *maslahah*. *Kedua*, *al-Syâri'* memperluas penjelasan tentang *al-'illah* dan hukum pada pensyariatan *bâb al-'âdiyyât*, dan kebanyakannya di-*ta'lîl* dengan *al-munâsib* yang dapat dijangkau oleh akal. *Ketiga*, adanya pengakuan terhadap *maslahah* yang dipikirkan oleh orang-orang di zaman *fatarât*. Sebelum syariat Islam datang, para ahli pikir banyak menggunakan *maslahah* dalam aturan kehidupan mereka, dan syariat Islam tidak membatalkan kecuali yang bersumber dari hawa nafsu semata. Oleh karena itu, syariat mengakui sebagian hukum yang pernah berlaku di masa jahiliyah, misalnya diyat, perdamaian, berkumpul di hari Jumat untuk mendengar nasehat/zikir dan sebagainya.[103]

Al-Syâtibî mengatakan, walaupun diakui bahwa pada masalah *'âdiyyah* berlaku tinjauan *maslahah*, namun jika pada sebagian kasus ditemukan sifat *ta'abbudî*, maka harus diterima, dan keberadaan *al-'illah* tetap pada apa yang disebut *nass*. Misalnya tuntutan mahar pada masalah nikah, menyembelih hewan yang halal dimakan pada tempat yang ditentukan, kadar bagian yang ditentukan pada warisan, bilangan bulan pada masalah wanita yang ditalak dan lain-lain.[104]

Dalam pembahasan di atas diketahui bahwa kriteria yang membedakan hukum yang mengikuti *masâlih* dari hukum *ta'abbudî* adalah dapat-tidaknya ketetapan itu dinalar (*ma'qûl al-ma'nâ*). Dari sudut pandang ini, al-Ghazâlî menyimpulkan

102 Al-Zarkasyî, *al-Bahr al-Muhît*, jil. VII, hal. 131

103 Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, jil. II, hal. 260.

104 Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, jil. II, hal. 262

bahwa ketetapan hukum *al-syar'* menjadi tiga jenis. *Pertama* hukum yang tidak di-*'illah*-kan sama sekali (tidak dapat dinalar). *Kedua* diketahui keadaannya di-*'illah*-kan seperti perwalian terhadap kanak-kanak karena kelemahan akalnya (*al-'illah* ditunjuk oleh *ijmâ'*), *ketiga*, diragukan antara di-*illah*-kan atau tidak.[105] Klasifikasi al-Ghazâlî ini berangkat dari pemikiran bahwa ketetapan hukum *syar'* pada dasarnya adalah *tawqîfî*, sehingga setiap hukum memiliki sisi *ta'abbud*, namun sebagiannya diberikan keleluasaan untuk dinalar.

Selanjutnya ketika *nass* dari *al-Syâri'* ditelusuri, ditemukan bahwa hukum ditetapkan dengan dua cara. *Pertama*, dijadikan-Nya sifat tertentu sebagai *al-'illah* bagi hukum, seperti menjadikan zina sebagai pengwajib *hadd*, *jimâ'* sebagai pengwajib *kaffârah*, mencuri sebagai pengwajib potong tangan dan lain-lain yang dapat diduga sebagai *al-'illah*. *Kedua*, hukum yang dari semula ditetapkan tanpa dihubungkan dengan sebab tertentu. Kedua cara penetapan ini, menurut al-Ghazâlî, dapat di-*ta'lîl* dan di-*ta'diyah* manakala jelas bahwa *al-'illah* yang dikandungnya bersifat *muta'addiyyah*.[106] Kenyataannya sebagian hukum *ta'abbudî* pun di-*ta'lîl*, misalnya perintah shalat yang dikaitkan al-Quran dengan efek dapat mencegah manusia dari perbuatan keji dan munkar. Tentu hal ini memiliki pengaruh dalam kajian tentang *al-'illah*, mengingat hal ini mengantarkan kepada wacana *al-'illat al-ghâ'iyah*.

Kemudian, dalam ketetapan *syar'* ditemukan, bahwa pada jenis hukum yang di-*i'tibâr masâlih*-nya (*mu'âmalah* atau *'âdiyyah*), jika *al-'illah* disebutkan maka jelas ia memiliki kekuatan. Dalam hal ini al-Ghazâlî berpendirian, bahwa pada hukum yang di-*i'tibâr masâlih*-nya, penyebutan suatu sifat sebagai *al-'illah*

105 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 298

106 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 282

dapat saja berupa sifat yang tidak dapat ditelusuri *h̲ikmah*-nya. Karena boleh bagi *al-Syâri'* menetapkan hukum dengan menjadikan sesuatu yang tidak memiliki kesesuaian (*al-munâsabah*) dengan hukum sebagai *al-'illah* baginya.[107] Pada jenis ini, jika seorang mujtahid hendak berpaling kepada *mas̲lah̲ah* yang dikandung oleh *nas̲s̲*, maka ia harus menunjukkan dalil yang menjadi alasan keberpalingannya. Sedangkan pada kondisi jika *al-'illah* tidak disebutkan, maka seorang mujtahid boleh menemukan *al-h̲ikmah* yang sesuai dengan ketetapan hukum tersebut sebagai *al-'illah*. Dan yang dimaksud dengan *al-h̲ikmah* adalah *al-'illat al-mukhayyalah* atau *ma'nâ al-munâsib*.[108]

Sebaliknya dengan hukum *ta'abbudî*, seorang mujtahid tidak boleh men-*ta'lîl*-nya. Dalam hal ini al-Ghazâlî menegaskan bahwa ketetapan wajibnya puasa Ramadhan dengan melihat bulan, ketetapan shalat magrib tiga rakaat dan lain-lain yang sejenis dengannya, tidak menerima *ta'lîl*. Hal ini dikarenakan tidak adanya dalil bagi sahnya pen-*ta'lîl*-an atas ketetapan-ketetapan yang sejenis dengan ketetapan ini.[109] Namun menurut al-Ghazâlî, pada hukum *ta'abbudî* seperti ini berlaku *qiyâs al-syabh*, jika *syabh* dapat menghasilkan *z̲ann* yang kuat.[110]

Dari pembahasan ini dapat dipetik beberapa pemahaman, *pertama*, hukum dapat di-*ta'lîl* jika *al-Syâri'* men-*ta'lîl*-nya, pada kondisi ini, *ta'lîl* tidak terikat dengan *munâsabah*, karena *al-Syâri'* menyebut langsung suatu sifat sebagai *al-'illah* bagi hukum. *Kedua*, hukum di-*ta'lîl* jika memiliki *ma'nâ ma'qûl* yaitu *al-h̲ikmah* yang sesuai dengan tujuan penetapan hukum itu sendiri. Hukum yang memiliki *ma'nâ ma'qûl* dapat berupa hukum yang ditetapkan dari awal untuk sebuah kasus,

---

107 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 442

108 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 286

109 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 340

110 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 489

atau berbentuk pengecualian. Misalnya pengharaman *khamr* yang kemudian di-*ta'diyah*-kan kepada minuman lain yang memabukkan, ketetapan hukum atas haramnya *khamr* adalah ketetapan yang dari semula memang dimaksudkan untuknya, bukan sebagai pengecualian. Contoh ketetapan hukum yang merupakan pengecualian misalnya, puasa batal karena makan, yang dimaksud dengan makan adalah sampainya sesuatu ke dalam perut. Kemudian orang yang makan karena lupa dikecualikan dari hukum ini, padahal telah sampai sesuatu ke dalam perutnya. Selanjutnya, kasus orang yang makan karena dipaksa di-*qiyâs*-kan kepada kasus orang yang makan karena lupa.[111] Untuk melengkapi pembahasan, ada baiknya dikutip pemikiran al-Ghazâlî tentang apa saja yang dapat menjadi *al-'illah* yang dipaparkan dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*:[112]

1. Ketetapan hukum, contohnya memanfaatkan *khamr* hukumnya haram, oleh karena itu ia menjadi *al-'illah* bagi ketetapan batalnya jual beli *khamr*.
2. Sifat yang dapat diindera (*mahsûs*), kemudian sifat itu boleh menjadi penyebab, seperti sifat memabukkan pada *khamr* yang menjadi sebab bagi keharamannya.
3. Sesuatu yang lazim atau identik dengan sesuatu (keberadaannya tidak bisa dihindari atau dipisahkan) seperti kondisi emas dan perak sebagai mata uang (*naqdiyyah*), beras sebagai makanan pokok dan kondisi anak di bawah umur.
4. Perbuatan *mukallaf*, seperti membunuh dan mencuri.
5. Satu sifat atau yang tersusun dari dua atau beberapa sifat.
6. *Al-'illah* boleh yang berbentuk *nafî* atau *ithbât*.
7. Sifat yang sesuai (*al-munâsib*), seperti sifat memabukkan

111 Khallâf, *'Ilm Usûl al-Fiqh*, hal. 62

112 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 216

yang sesuai dengan pengharaman *khamr* atau sakit yang sesuai dengan *rukhsah* hukum pada pembolehan duduk dalam shalat.

8. Tanda-tanda kemashlahatan seperti *safar* dalam pembolehan *qasr* shalat, karena tempat bergantungnya *rukhsah* adalah pada tanda *maslahah*, bukan diri *masyaqqah*, berbeda dengan pembolehan duduk dalam shalat.
9. Sesuatu yang disebut oleh *nass*, sedangkan *maslahah* dari maksud *nass* tersebut tidak diketahui, bagi al-Ghazâlî menjadikannya sebagai *al-'illah* adalah dasar pen-*ta'lîl*-an.
10. Sesuatu yang tidak disebutkan secara langsung oleh *nass*, tetapi terkait dengan satu bagian hukum yang ada *nass*-nya. Seperti dalam sabda Rasulullah Saw. yang melarang menikahi budak selagi dapat menikahi wanita merdeka. Imam al-Syâfi'î men-*ta'lîl* ketidakbolehannya karena dapat mengakibatkan anak yang lahir dari pernikahan ini menjadi budak, padahal orang tersebut masih bisa menghindar. Kemudian hukum ini di-*ta'diyah*-kan kepada kasus orang yang mampu mempertahankan dirinya dalam keadaan merdeka, ia harus menghindar dari kondisi yang dapat mengantarkannya dalam perbudakan. Padahal pada hadis di atas tidak ditemukan penjelasan tentang efek menjadi budak bagi anak atau suami, namun pernikahan itu terkait erat dengan keputusan suami dan berefek kepada kondisi di mana si anak terlahir sebagai budak.

Inilah hal-hal yang menurut al-Ghazâlî dapat menjadi *al-'illah*, dan ini merupakan awal bagi langkah berikutnya untuk mendapat gambaran tentang metode penalaran *ta'lîlî* yang diterapkan oleh Imam al-Ghazâlî.

Bab Tiga

03

Karakteristik *al-'Illah* Menurut Imam al-Ghazâlî

A. Kriteria *al-'Illah*

Pada bagian terdahulu telah dipaparkan penilaian beberapa tokoh terhadap pemikiran al-Ghazâlî yang setidaknya telah ikut memberi pencitraan tentang *al-'illah* dalam pemikiran al-Ghazâlî. Namun pandangan itu belum boleh dijadikan sebagai kesimpulan sebelum melihat pembahasan dalam karya-karyanya yang dapat dijadikan referensi. Orang yang membaca karya al-Ghazâlî akan menemukan sikapnya tentang *al-'illah* yang tidak mengikat diri dengan satu definisi tertentu.

Mustafâ Syalabî menyatakan bahwa sesekali al-Ghazâlî menyebut *al-'illah* sebagai pengenal (*al-mu'arrif*) dan tanda (*al-amârah*), di kesempatan yang lain ia menyebutnya sebagai motivasi (*al-bâ'ith*) bagi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum dan kadangkala menyebut *al-'illah* sebagai pengwajib (*al-mûjib*) hukum karena dijadikan oleh *al-Syâri'* sebagai pengwajib hukum. Menurut Mustafâ Syalabî, ini menunjukkan bahwa al-Ghazâlî membolehkan penggunaan semua sebutan di atas bagi *al-'illah* dengan masing-masing tinjauannya. Ini juga menunjukkan sikap al-Ghazâlî yang tidak mempermasalahkan beda sebutan dalam pendefinisian *al-'illah*.[1]

---

[1] Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm,* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1981), hal. 116

Sebelum menelusuri kriteria *al-'illah* dalam pemikiran al-Ghazâlî, ada baiknya terlebih dahulu ditelusuri pembedaan antara *al-'illah*, *al-sabab* dan *al-syarṯ*. Karena hal ini seringkali menimbulkan kekaburan dalam memahami hakikat *al-'illah*.

a. *Al-'Illah,* antara *al-sabab* dan *al-syarṯ*

Menurut al-Ghazâlî, manusia tidak dapat mengetahui ketentuan Allah dalam setiap kasus yang dihadapinya. Manusia tidak memiliki akses untuk mengetahui hukum dari Allah, apalagi setelah terputusnya wahyu. Oleh karena itu Allah menjelaskan ketentuannya dengan menjadikan sebab-sebab tertentu sebagai pengwajib hukum.

ونعنى بالأسباب ههنا أنها هى التى أضاف الأحكام إليها

Yang kami maksud dengan al-sabab *di sini adalah sesuatu yang disandarkan hukum kepadanya*.[2]

Misalnya, shalat menjadi wajib dengan datangnya waktu shalat, puasa wajib dengan melihat awal bulan. Demikian pula rajam menjadi wajib karena melakukan zina, potong tangan menjadi wajib karena mencuri. Semua ini adalah sebab-sebab yang ditentukan oleh Allah, karena zina tidak mewajibkan hukum rajam dengan sendirinya, mencuri tidak mewajibkan potong tangan dengan sendirinya, demikian pula pada ketentuan hukum lainnya.

Kata *al-sabab* diambil (*musytâq*) dari kata jalan (*al-ṯarîq*) dan tali (*al-ẖabl*), jalan merupakan perantara untuk sampai ke suatu tempat dan tali adalah perantara untuk menimba air. Ketika seseorang sampai di tujuan, maka ia sampai karena

2 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ fî 'Ilm al-Usûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hal. 74

perjalanan yang dilakukannya, bukan karena jalan, tapi ia tidak bisa sampai ke tujuan tanpa jalan. Demikian pula menimba air terwujud karena perbuatan menimba, bukan karena tali, tapi menimba tidak bisa dilakukan tanpa tali. Dengan demikian, definisi *al-sabab* adalah:

ما يحصل الشيء عنده لا به

Al-Sabab *adalah hal yang keberadaannya berimplikasi bagi terwujudnya sesuatu yang lain, tetapi sesuatu itu bukan terwujud dengan* al-sabab.[3]

Menurut al-Ghazâlî, di kalangan *fuqahâ'* kata *al-sabab* digunakan dalam beberapa pengertian, ia mencatat adanya empat pengertian *al-sabab* yang digunakan di kalangan *fuqahâ'*.[4]

1. *Al-Sabab* digunakan untuk makna yang sepadan dengan 'pelaku langsung' (*muqâbalat al-mubâsyarah*), padahal pelaku langsungnya bukan *al-sabab* ini. Misalnya lubang galian yang menewaskan seseorang yang jatuh ke dalamnya. Orang akan mengatakan bahwa lubang adalah sebab tewasnya seseorang, padahal sebab tewas yang sebenarnya adalah jatuh itu sendiri (*al-'illah* adalah jatuh yang menewaskan). Namun jatuh tidak akan terjadi tanpa adanya lubang, maka lubang yang dipandang sebagai *al-sabab* di sini, pada dasarnya adalah syarat bagi *al-'illah*.

2. Tembakan dikatakan sebagai sebab terbunuhnya seseorang, padahal ia terbunuh karena luka yang diakibatkan oleh tembakan. Maka tembakan disebut sebagai *al-sabab*, sedangkan luka yang mengakibatkan ia terbunuh disebut *al-'illah*. Namun jika dikaji lebih jauh, hubungan antara

3 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 75

4 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl; Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999),hal. 276, lihat juga *al-Mustasfâ*, hal. 75

menembak dengan timbulnya luka yang membunuh, jelas memperlihatkan adanya kesengajaan untuk membunuh. Karena si penembak pasti tahu, bahwa tembakan itu akan menimbulkan luka yang dapat membunuh. Berbeda dengan kasus orang yang menggali lubang, tidak bisa dipastikan bahwa lubang yang digali itu akan membuat seseorang jatuh ke dalamnya dan tewas. Maka lubang itu hanya menjadi *al-sabab* bagi jatuh dan tewasnya seseorang.

Dari pastinya pengaruh tembakan bagi timbulnya luka, terbukti bahwa menembak adalah *al-'illah* bagi luka yang membunuh, bukan sekedar *al-sabab*. Kemudian ketika luka tembakan itu mengakibatkan orang terbunuh, maka luka itu adalah *al-'illah* bagi hilangnya nyawa. Dengan demikian, menembak adalah *al-'illah* bagi *al-'illah* yang lain, artinya, menembak adalah *al-'illah* bagi timbulnya luka, lalu luka itu menjadi *al-'illah* bagi hilangnya nyawa. Maka menyebut tembakan sebagai *al-sabab* bagi wajib *qisâs*, berarti menyebut *'illat al-'illah* sebagai *al-sabab* bagi hukum.

3. Menamakan sesuatu yang mengandung *al-'illah* sebagai *al-sabab*. Misalnya, melanggar sumpah adalah *al-sabab* bagi wajibnya membayar *kaffârah*, bukan dosa karena melanggar sumpah.[5] Pada contoh kewajiban zakat, memiliki harta yang sampai *nisâb* dan genap tahun adalah *al-sabab* bagi wajibnya mengeluarkan zakat. Zakat tidak wajib tanpa kedua hal ini, hanya saja *nisâb* disebut sebagai *al-sabab*, sedangkan genap tahun disebut sebagai syarat. Dengan demikian, yang dimaksud dengan *al-sabab* di sini adalah sesuatu yang

[5] Dosa adalah *ma'nâ munâsabah* yang terkandung pada perbuatan seseorang yang melanggar sumpahnya, dosa menjadi *al-'illah* bagi wajibnya membayar *kaffârah*. Maka melanggar sumpah adalah sesuatu (objek hukum) yang mengandung *al-'illah*. Dengan demikian, melanggar sumpah disebut sebagai *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*.

patut menjadi tempat penyandaran hukum.

4. Menamakan *al-'illah* yang mewajibkan wujudnya hukum sebagai *al-sabab*, maka *al-sabab* menjadi sama maknanya dengan *al-'illah*. Misalnya menamakan jual-beli sebagai *al-sabab* bagi berpindahnya hak milik, maka jual beli adalah *al-sabab* sekaligus *al-'illah*. Ini adalah penamaan yang tidak sesuai dengan definisi *al-sabab* di atas, namun dilihat dari sisi bahwa hukum *syar'* tidak wajib dengan sendirinya, maka penamaan ini menjadi cocok. Sebab hukum *syar'* terwujud melalui pewajiban dari *al-Syâri'* dan melalui penetapan sesuatu sebagai pengwajib hukum *syar'*.

Inilah ragam penggunaan kata *al-sabab* di kalangan *fuqahâ'*. Adapun tentang konteks *al-sabab* yang mereka maksud, hanya dapat dipahami dengan adanya petunjuk (*qarînah*). Jika maksud mereka tidak jelas, maka harus dibuat perincian. Misalnya pada kasus orang yang membunuh karena dipaksa, al-Syâfi'î menetapkan *qiṣâṣ* atas si pemaksa, karena perbuatannya sepadan dengan perbuatan si pelaku langsung (*muqâbalat al-mubâsyarah*). Menurut Imam al-Syâfi'î, paksaan adalah *al-sabab* bagi perbuatan langsung orang yang dipaksa, dengan demikian perbuatan si pemaksa menjadi sepadan dengan perbuatan orang yang dipaksa olehnya.

Ada kasus lain yang hampir serupa, yaitu kasus saksi yang menarik kembali kesaksiannya setelah dilaksanakan eksekusi. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa al-Syâfi'î meng-*qiyâs* kasus ini kepada kasus memaksa membunuh. Dalam kitab *al-Umm*, al-Syâfi'î mengemukakan tentang orang yang bersaksi atas tindak pidana (*jinâyah*) yang dilakukan orang lain, sehingga dilaksanakanlah hukuman *qiṣâṣ*, lalu mereka menarik kesaksian setelah eksekusi dilaksanakan. Sikap para

saksi yang menarik kembali kesaksian, menjadi bukti bahwa *qisâs* telah dilaksanakan terhadap orang yang tidak bersalah. Maka ini dipandang sama dengan melakukan *jinâyah* terhadap korban, untuk itu hakim boleh menetapkan hukum *qisâs* terhadap si saksi.[6] Dalam kasus ini, si saksi tidak membunuh (meng-*qisâs*), justru yang membunuh secara langsung adalah hakim atau eksekutor. Namun kesaksian para saksi adalah *al-sabab* bagi terjadinya *qisâs*, maka saksi dipandang sama dengan pelaku langsung (*muqâbalat al-mubâsyarah*).

Jalan penalaran al-Syâfi'î ini berbeda dengan penalaran yang ditempuh oleh Abû Hanîfah. Abû Hanîfah berpendirian bahwa *qisâs* tidak diberlakukan kecuali kepada pelaku langsung (*al-mubâsyarah*). Dengan demikian, dalam ketetapan wajib *qisâs* atas pemaksa, Abû Hanîfah menganggap si pemaksa sebagai pelaku langsung. Sedangkan orang yang dipaksa adalah alat bagi si pemaksa untuk mencapai tujuannya. Namun pada kasus penggali sumur, menurut al-Sarakhsî, Abû Hanîfah menganggap orang yang menggali sumur sama dengan orang yang menolak korban ke dalam sumur (*al-dâfi'*).[7] Maka sumber perbedaan pada kedua penalaran ini adalah dalam hal menetapkan apakah paksaan merupakan perbuatan langsung, atau *al-sabab* bagi perbuatan langsung.

Abû Hanîfah mengatakan bahwa *mubâsyarah* pada kasus ini berarti menciptakan *al-'illah* bagi terjadinya pembunuhan, dengan kata lain, menciptakan *'illat al-'illah*. Dengan demikian, paksaan adalah *al-'illah* bagi perbuatan orang yang dipaksa membunuh, maka disimpulkan bahwa perbuatan orang yang dipaksa terjadi karena paksaan. Dari sudut pandang Abû Hanîfah, keterpaksaan menjadi pendorong dalam diri orang yang dipak-

---

6 Al-Syâfi'î, *al-Umm*. (Beirut: Dâr al-Fikr, 1403H/1983M), jil. VII, hal. 57

7 Al-Sarakhsî, *Kitâb al-Mabsût*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), jil. 27, hal. 15

sa, dorongan inilah yang menghasilkan perbuatan membunuh. Maka disimpulkan bahwa perbuatan membunuh dihasilkan oleh paksaan dari si pemaksa, dengan perantaraan dorongan yang terjadi dari paksaan.

Sedang Imam al-Syâfi'î mengatakan, kalau demikian halnya tentu orang yang dipaksa membunuh tidak berdosa sama sekali. Adanya ketentuan tentang berdosanya orang yang dipaksa membunuh, menunjukkan masih adanya kehendak (*ikhtiyâr*) dalam diri orang yang dipaksa, baik dalam artian konkret (*hissî*) atau secara *syar'î*. Fakta ini mengindikasikan keluarnya paksaan dari posisi *al-'illah*. Oleh karena itu, kalangan Syâfi'iyyah menetapkan hukum *qisâs* atas si pemaksa dan orang yang dipaksa, keduanya dipandang bekerja sama dalam pembunuhan yang terjadi.[8]

Pada contoh ini terlihat, bahwa perbedaan pendapat terjadi karena berbeda dalam menilai hubungan antara paksaan dengan terjadinya pembunuhan. Imam al-Syâfi'î menilai bahwa paksaan tidak sepenuhnya berpengaruh bagi terjadinya pembunuhan, sehingga ia memaknai paksaan hanya sebagai *al-sabab*. Artinya, pembunuhan terjadi ketika ada paksaan, tapi bukan terwujud oleh paksaan (*sabab al-'illah*). Sedangkan bagi Abû Hanîfah, paksaan dinilai berpengaruh secara penuh bagi terjadinya pembunuhan, sehingga menyebut paksaan sebagai *al-'illah* bagi terjadinya pembunuhan (*'illat al-'illah*). *'Illat al-'illah* menjadi sebab bagi berlakunya *qisâs*. Setelah meneliti kedua pendapat ini, al-Ghazâlî menyimpulkan tidak perlu adanya kategori *sabab al-'illah* dan *'illat al-'illah*.

Bagi al-Ghazâlî, apa yang disebut sebagai *sabab al-'illah*

---

8 Pendapat ini dipilih oleh al-Nawawî sebagai pendapat yang terkuat dalam mazhab Syâfi'î. Lihat al-Nawawî, *Minhâj al-Tâlibîn*, dicetak bersama *Hâsyiyatân*, (Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Halabî, t.th.), jil. IV, hal. 101

dan *'illat al-'illah* pada contoh di atas, sebenarnya adalah syarat bagi terwujudnya *al-'illah*, adapun *al-'illah* itu sendiri adalah pembunuhan yang mewajibkan *qiṣâṣ*. *Al-Sabab* bagi keberlakuan *qiṣâṣ* pada kasus ini adalah perpaduan antara *al-'illah* dan syaratnya, yaitu pembunuhan yang dilakukan oleh orang yang dipaksa dan paksaan dari si pemaksa. Maka pemaksa dan orang yang dipaksa membunuh, dipandang melakukan kerja sama dalam terwujudnya *al-'illah* yang mewajibkan *qiṣâṣ*.

Tabel. I. Perbandingan Pendapat tentang *al-Sabab* Bagi Wujud Hukum pada Kasus Membunuh Dengan Terpaksa

Pendapat Tokoh	**Sebab Wujudnya Hukum**		**Ketentuan Hukum**
	Paksaan	**Membunuh**	
Al-Syâfi'î	*Al-Sabab* bagi terjadinya pembunuhan (*sabab al-'illah*)	*Al-'Illah* bagi hukum	*Qiṣâṣ*
Abû Ḥanîfah	*Al-'Illah* bagi terjadinya pembunuhan (*'illat al-'illah*)	*Al-'Illah* bagi hukum	*Qiṣâṣ*
Al-Ghazâlî	*Al-Syarṯ* bagi terjadinya pembunuhan (*syarṯ al-'illah*)	*Al-'Illah* bagi hukum	*Qiṣâṣ*

Dengan menjadikan paksaan sebagai syarat bagi *al-'illah*, terlihat bahwa penalaran yang digunakan oleh al-Ghazâlî menjadi lebih sederhana. Karena ia hanya fokus pada penemuan *al-'illah* saja, *al-'illah* pada kasus ini adalah membunuh yang berpengaruh bagi berlakunya *qiṣâṣ*, dari sisi lain ia adalah *al-sabab* bagi wajib *qiṣâṣ*. Sedangkan paksaan hanya menjadi

bagian dari *al-'illah*, karena ia menjadi syarat terjadinya pembunuhan. Bagi al-Ghazâlî, *al-syarṯ* bukan sesuatu yang mewajibkan adanya *al-'illah* atau mewajibkan wujudnya hukum. Ia mendefinikannya sebagai berikut:

عبارة عما يمتنع وجود عمل العلة إلا بوجوده

Al-Syarṯ *adalah sesuatu yang tercegah efek* al-'illah *tanpa keberadaannya*.[9]

Membunuh sebagai *al-'illah* pada kasus ini tidak akan terjadi tanpa adanya paksaan, dengan kata lain, *al-'illah* takkan terjadi tanpa adanya syarat.

Al-Syarṯ memiliki kesamaan dengan *al-'illah* dari segi sama-sama dapat menjadi tanda (*al-'alâmah*) bagi wujud hukum, namun ia berbeda dari *al-'illah* dan juga berbeda dari tanda semata (*al-'alâmah*). Karena *al-'alâmah* menjadi tanda tanpa ada hubungan saling mempengaruhi dengan yang ditandainya, sedangkan syarat memiliki hubungan yang berpengaruh bagi wujudnya *masyrûṯ*. Misalnya jatuh/terperosok yang tidak mungkin terjadi tanpa lubang. Contoh lain, mengaitkan talak (*ta'lîq al-talâq*) dengan masuk rumah, maka talak terwujud ketika masuk rumah.

Demikian pula antara *al-syarṯ* dengan *al-'illah* memiliki perbedaan, karena tidak mungkin terwujudnya hukum disebabkan oleh *al-syarṯ*. Pada contoh *ta'lîq al-talâq* dengan masuk rumah, tidak mungkin dikatakan bahwa talak jatuh disebabkan oleh masuk rumah. Di sisi lain, *al-'illah* berbeda dari *al-syarṯ*, karena *al-'illah* memiliki kesesuaian (*munâsabah*) dengan hukum. Al-Ghazâlî mengatakan:

كل وصف يناسب الحكم، او يتضمن المعنى المناسب تيقنا او توهما فهو العلة

9 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 258

Setiap sifat yang sesuai dengan hukum, atau mengandung ma'nâ al-munâsib *baik secara yakin atau prasangka kua* (ẕann)*, maka ia adalah* al-'illah.[10]

Jadi *munâsabah* adalah indikator untuk membedakan antara *al-'illah* dengan *al-syarṯ*. Oleh karena itu, setiap sifat yang keberadaannya berpengaruh bagi adatidaknya hukum tapi tidak memiliki kesesuaian dengan hukum, maka sifat ini adalah syarat. Bagi al-Ghazâlî, syarat adalah bagian dari *al-'illah*, maka *al-'illah* bisa saja tersusun dari beberapa sifat (*al-'illat al-murâkabah*). Atau satu sifat yang memiliki kesesuaian dengan hukum. Al-Ghazâlî menyatakan:

نعنى بالعلة ما يضاف إليه الحكم من جملة ما يترتب الحكم عليه أو ما يناسب الحكم

Yang kami maksud dengan al-'illah *adalah sesuatu yang disandarkan hukum padanya, baik yang terdiri dari gabungan beberapa sifat yang terwujud hukum dengannya, atau sesuatu yang sesuai dengan hukum*.

Karena kondisi *al-'illah* yang mungkin saja terdiri dari gabungan beberapa sifat, maka bisa saja terjadi kekeliruan dalam menentukan *al-'illah*. Ada beberapa istilah yang dikaitkan oleh *fuqahâ'* dengan *al-'illah*, seperti *rukn al-'illah*, *syarṯ al-'illah*, *maẖl al-'illah*, *waṣf al-'illah*, *ba'ḏ al-'illah* dan *nafs al-'illah*. Al-Ghazâlî menganjurkan agar seorang peneliti fokus pada *syarṯ al-'illah* dan *nafs al-'illah* saja, karena yang diistilahkan oleh *fuqahâ'* sebagai *maẖl al-'illah* sebenarnya adalah *syarṯ al-'illah*. Sedangkan yang dimaksud dengan *ba'ḏ al-'illah*, *rukn al-'illah* dan *dhât al-'illah*, adalah *nafs al-'illah*, yaitu *al-'illah* itu sendiri.[11]

Selain itu, perbedaan pendapat seputar *al-'illah* juga dipengaruhi oleh perbedaan sudut pandang dalam penamaan *al-'illah*. Bagi al-Ghazâlî kalimat *al-'illah* adalah metafora

10 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 259

11 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 257.

(*musta'âr*) dari *al-'alâmât al-syar'iyyah* (tanda-tanda yang dipergunakan *syar'*). Sedangkan di kalangan *fuqahâ'*, terdapat tiga penggunaan berbeda, ada yang menggunakan *al-'illah* dengan makna *al-'illat al-'aqliyyah*, *bawâ'ith al-'urfiyyah* dan ada pula yang memaknainya sebagai *al-muzhir*.[12]

1. *Al-'Illat al-'aqliyyah* yang mewajibkan hukum dengan sendirinya, dan hukum dapat terwujud cukup dengan keberadaan dirinya saja. Dengan demikian, setiap sesuatu yang keberadaan dirinya saja tidak cukup untuk mewujudkan hukum, maka ia tidak dapat menjadi *al-'illah* yang mandiri.
2. *Kedua*, kata *al-'illah* diambil dari *bawâ'ith al-'urfiyyah*, karena dorongan untuk melakukan sesuatu biasanya disebut sebagai *al-'illah* bagi perbuatan itu sendiri. Ketika seseorang ditanyai alasannya memberi uang kepada seseorang ia menjawab, "Saya memberinya karena ia fakir". Ketika ditanya lagi; "Mengapa kamu tidak mau memberi kepada orang yang satunya lagi, padahal dia juga fakir?", ia menjawab; "Dia itu musuhku". Secara adat perkataan ini tidak dianggap berlawanan, karena yang disebutkan itu adalah bagian dari *al-'illah*.
3. *Ketiga*, *al-muzhir*, yaitu menamakan *al-'illah* sebagai sesuatu yang melahirkan hukum. Seperti orang sakit, kondisi sehatnya menjadi hilang oleh datangnya sakit.

Al-Ghazâlî mengatakan bahwa kadangkala para *fuqahâ'* meng-*itlâq*-kan lafaz *al-'illah* kepada tanda yang memperjelas tempat terwujudnya hukum (*al-'alâmat al-dâbitah li mahl al-hukm*). Ada juga yang memaknainya sebagai motifasi yang menggugah ditetapkannya hukum (*al-bâ'ith al-dâ'î ilâ al-hukm*) yaitu sisi *maslahah*. Dan kadang-kadang dimaknai sebagai se-

12 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 228, lihat juga *al-Mustasfâ*, hal. 335.

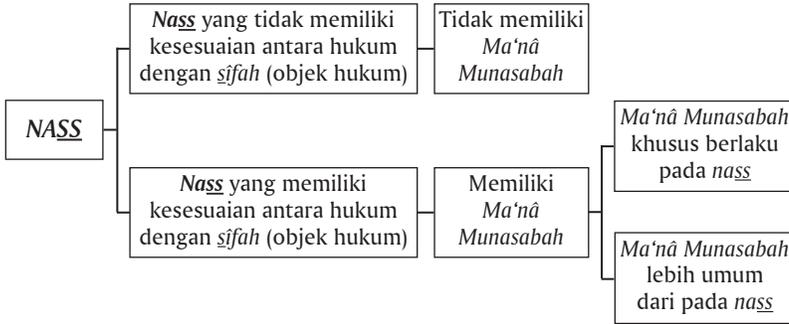
bab yang menjadi pengwajib bagi wujudnya hukum (*al-sabab al-mûjib li al-hukm*), yaitu sesuatu yang berposisi pada tempat pewajib (*al-îjâb*), dan disandarkan sesuatu yang diwajibkan (*al-mûjab*) kepadanya layaknya posisi *al-'illat al-'aqliyyah* dengan penyandaran *syar'*. Menurut al-Ghazâlî, jika permasalahan telah keluar dari sumber pengambilan ini, maka perbedaan pendapat akan lenyap.[13]

Apabila yang dimaksudkan dengan *al-'illah* adalah sebab yang mewajibkan hukum sebagaimana *al-'illat al-'aqliyah,* maka akibatnya adalah sebagaimana dikatakan orang: "Apabila *al-'illah* disebutkan (*mansûs*) seperti mencuri, maka boleh disandarkan hukum kepadanya walau pun *al-'illah*-nya bersifat *qâsirah*. Jika *al-'illah* di-*istinbât*-kan dengan cara *zann*, maka tidak boleh menyandarkan hukum kepadanya". Karena hukum yang disandarkan bersifat *qat'î*, sesuatu yang *qat'î*, mustahil dapat disandarkan kepada yang *zannî*. Oleh karena itu, kelompok ini membedakan sah tidaknya *al-'illat al-qâsirah* antara *al-'illah* yang *mansûs* dan yang *mustanbatah*.

Jika di-*itlâq*-kan nama *al-'illah* untuk maksud motifasi yang menggugah ditetapkannya hukum (*al-bâ'ith 'alâ al-hukm wa al-dâ'î lah*), maka dikatakan: "Hukum ditetapkan dengan *nass* dan disandarkan kepada *nass*, sedangkan sebab yang memotifasi *syar'* untuk menetapkan hukum adalah *al-maslahah*". Al-Ghazâlî menegaskan bahwa pemikiran ini tidak dapat diterima, karena *maslahah* itu diberlakukan oleh *nass*. Namun kadangkala lingkup *nass* lebih kecil sehingga *maslahah* diberlakukan kepada selain *nass* (di-*ta'diyah* kepada *furû'*). Dan ada kalanya *maslahah* tidak lepas dari lingkup *nass* sehingga berlaku khusus pada *nass*.

---

13 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 252-253.

Gb. 01 Pembagian *Nass* Dilihat dari Ada Tidaknya *Ma'nâ Munâsabah*.

b. Definisi *al-'illah* menurut Imam al-Ghazâlî

Penemuan *al-'illah* di kalangan *usûliyûn* umumnya dilakukan untuk kebutuhan peng-*qiyâs*-an, oleh karena itu pembahasan *al-'illah* terfokus kepada *al-'illat al-qiyâsiyyah*. Terkait dengan ini, al-Ghazâlî berpendirian bahwa setiap hukum *syar'* yang mungkin di-*ta'lîl*, maka boleh di-*qiyâs*. Sementara dalam penetapan hukum *syar'*, ada kalanya *al-Syâri'* menetapkan hukum saja, atau menetapkan hukum sekaligus menetapkan sifat tertentu bersama hukum sebagai sebab *wujûb*-nya hukum. Misalnya pada hukum wajib *rajam*, di sini ada dua ketetapan, pertama ketetapan tentang pewajiban (*al-îjâb*) hukum *rajam*, dan kedua, penetapan zina sebagai sebab pengwajib (*al-wujûb*) hukum *rajam*.[14] Kemudian dilihat dari essensinya, sifat yang disebutkan itu adakalanya mengandung *munâsabah* dengan tujuan penetapan hukum sehingga disebut *al-'illah*. Namun tidak jarang *munâsabah*-nya tidak diketahui sehingga menimbulkan keraguan antara menyatakannya sebagai *al-sabab* saja atau *al-'illah*, atau *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*.

---

14 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 329, bandingkan; *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 282

Oleh karena itu, ketika membicarakan penemuan *al-'illah*, al-Ghazâlî menekankan bahwa *al-'illah* adalah tanda yang dijadikan oleh *al-Syâri'* sebagai pengwajib hukum. Ia mempersamakan antara *al-'illah* dan *al-sabab* dari segi sama-sama menjadi sebab bagi *wujûb*-nya hukum. Bahkan dalam konteks ini *al-'illah* juga boleh disebut sebagai *al-dilâlah*.[15]

Al-Ghazâlî menjelaskan bahwa *al-'illah* boleh disebut *al-dilâlah* karena ia menunjuk kepada hukum, sedangkan *al-mû'aththir* selalu menunjuk kepada *al-athr*. Sebaliknya tidak lah setiap *al-dilâlah* dapat disebut *al-'illah*, karena kadangkala yang dimaksud dengan *al-dilâlah* adalah tanda yang mewajibkan hukum tapi bukan *al-mû'aththir*. Misalnya mendung tebal adalah *al-dilâlah* bagi hujan sekaligus *al-'illah* baginya, karena ia adalah *al-mû'aththir*. Sedangkan bintang adalah *al-dilâlah* bagi kiblat, tapi ia bukan *al-'illah*.

Dalam kitab *al-Mustasfâ*, ketika menjelaskan model-model per-*ijtihâd*-an pada *al-'illah*, al-Ghazâlî mendefinisikan *al-'illah* sebagai tempat bergantungnya hukum (*manât al-hukm*). Yaitu sesuatu yang dijadikan oleh *al-Syâri'* sebagai tempat bersandarnya hukum, menggantungkan hukum padanya dan menjadikannya sebagai tanda atas hukum.[16]

ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه

Al-'illah *adalah sesuatu yang dijadikan sebagai tempat penyandaran hukum oleh* al-Syâri, *menggantungkan hukum padanya dan menjadikannya sebagai tanda atas hukum.*

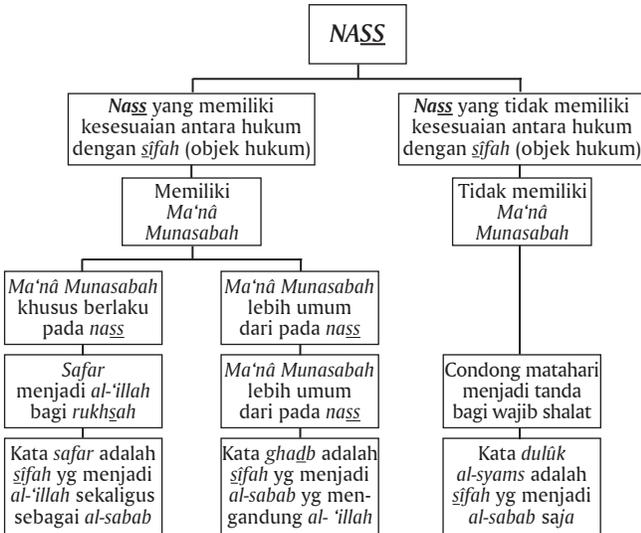
Sedangkan *al-sabab* didefinisikan oleh al-Ghazâlî sebagai sesuatu yang dijadikan sebagai tempat penyandaran hukum oleh *al-Syâri*. Dengan pendefinisian seperti ini, *al-sabab* men-

---

15 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 14

16 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 281

jadi sama dengan *al-'illah* dari segi sama-sama mewujudkan hukum. Umumnya para ulama membedakan antara *al-'illah* dengan *al-sabab*. Jika sifat yang disebut oleh *al-Syâri'* merupakan sifat yang jelas dan terukur (*wasf zahîr mundabit*) yang memiliki kesesuaian dengan hukum (*munâsabah*), maka ia disebut *al-'illah*. Namun jika *wasf zahîr mundabit* itu tidak mengandung *munâsabah* maka ia disebut sebagai *al-sabab*.[17]

Gb. 02 Keberadaan *al-Sabab*, *al-'Illah* dan *al-Sabab* yang Mengandung *al-'Illah*.

Sebaliknya, al-Ghazâlî mengatakan bahwa *al-'illah* adalah tanda, sedangkan *al-munâsib* tidak menjadi pengwajib hukum dengan sendirinya, tetapi melalui pewajiban oleh *al-Syâri'*. Dan *al-Syâri'* menjadikan *al-munâsib* itu sebagai *al-sabab* bagi *wujûb*-nya hukum. Al-Ghazâlî menyatakan bahwa dalam sya-

17 Wahbah al-Zuhaylî, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), jil. I, hal. 95

riat ditemukan pengakuan terhadap pengaruh *al-sabab* sebagai pengwajib hukum. Contohnya, menyentuh organ vital dan keluarnya sesuatu dari dua jalan sebagai pengwajib wudhuk, walaupun tidak memiliki relevansi (*al-munâsib*) dengan ketetapan hukumnya. Ini sama dengan pengakuan terhadap zina atau membunuh yang menjadi sebab sebagai pengwajib bagi adanya hukum dan sekaligus memiliki kesesuaian (*al-munâsib*).

Kemudian al-Ghazâlî menambahkan bahwa mengenal tanda hukum --baik secara *tanbîh* maupun *s̲arîh̲*-- tidak ada bedanya antara yang memiliki *munâsabah* atau tidak. Hanya saja pada yang memiliki *munâsabah* terasa lebih jelas dan lebih cepat dipahami dari pada yang tidak *munâsabah*.[18]

Kutipan di atas menunjukkan jalan pikiran al-Ghazâlî, bahwa *al-'illah* --jika disebutkan oleh *al-Syâri'*-- baik ia berbentuk sifat yang tidak memiliki kesesuaian (*was̲f z̲ahîr mund̲abit̲ ghayr munâsib*) atau sifat yang memiliki kesesuaian (*was̲f z̲ahîr mund̲abit̲ munâsib*), keduanya sama-sama dijadikan oleh *al-Syâri'* sebagai tanda bagi *wujûb*-nya hukum. Oleh karena itu ia merasa lebih nyaman menyebut *al-'illah* sebagai tanda dan tidak membedakan antara *al-'illah* dan *al-sabab*. Dengan pendirian ini, pada contoh *al-dulûk* menjadi *al-'illah* bagi shalat, ia mengatakan tidaklah janggal menamakan *al-sabab* sebagai *al-'illah*.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ . . . (الإسراء : ٧٨)

Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikalah pula shalat) subuh. (Q.S. Al-Isra' : 78)

Dalam membahas tentang petunjukan *nas̲s̲* secara *s̲arîh̲* kepada *al-'illah*, ketika menolak pendapat al-Qâd̲î, al-Ghazâlî mengatakan bahwa pendapat itu harus ditinjau kembali. Kare-

18 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 27

na menurut al-Ghazâlî, tidak janggal *zawâl* dan *ghurûb* dijadikan tanda bagi wajib shalat oleh *al-Syâri'*, sedangkan makna *al-'illat al-syar'iyah* adalah tanda yang dijadikan oleh *syar'*. Para *fuqahâ'* mengatakan bahwa waktu adalah *al-sabab*, terjadilah berulang-ulangnya kewajiban shalat karena berulang-ulangnya waktu. Oleh karena itu, tidaklah janggal menamakan *al-'illah* sebagai *al-sabab*.[19]

Penulis berasumsi bahwa sikap al-Ghazâlî yang menyebut *al-'illah* sebagai *al-'alâmah* (tanda) adalah usaha untuk menengahi kesulitan memberi batasan (*jâmi'* dan *mâni'*) dalam mendefinisikan *al-'illah* dan *al-sabab*. Sebagai perbandingan dapat dilihat definisi yang dikemukakan oleh al-Syâṯibî. Ia mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-ẖikmah* (*al-maṣâliẖ*) yang menjadi dasar penetapan hukum dan mendefinisikan *al-sabab* sebagai sesuatu (*ṣîfah*) yang dijadikan sebagai sebab bagi hukum karena mengandung *al-ẖikmah* yang dikehendaki oleh hukum. Al-Syâṯibî mencontohkan *masyaqqah* pada *safar* yang menjadi alasan boleh *qaṣr* shalat dan buka puasa sebagai *al-'illah*. Sedangkan *safar* itu sendiri adalah *al-sabab* bagi pembolehan *rukhṣah* karena mengandung *al-ẖikmah* yaitu *masyaqqah*. Contoh lain, hadis yang menjadikan marah (*ghaḏb*) sebagai penghalang kebolehan memutuskan perkara bagi hakim, maka marah di sini adalah *al-sabab*, sedangkan *al-'illah*-nya adalah *al-munâsabah* yang dikandung oleh *ghaḏb*.[20]

العلة: الحكم والمصالح التى تعلقت بها الأوامر أو الإباحة

Al-'Illah *adalah hikmah dan kemaslahatan yang menjadi dasar bagi adanya perintah dan pembolehan sesuatu (*rukhṣah*).*

---

19 Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ*, hal. 308.

20 Al-Syâṯibî, *Al-Muwâfaqât*, (Mesir: al-Maktabah al-Tawfîqyyah, t.t.), jil. I, h. 216

السبب: ما وضع شرعا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم

Al-Sabab *adalah sesuatu yang ditetapkan oleh syar'sebagai pewujud hukum, karena ia mengandung hikmah yang kehendaki oleh hukum.*

Pendapat al-Syâṯibî berbeda dengan kebanyakan *uṣûliyûn* yang sepakat men-*ta'lîl* dengan *waṣf ẕahîr munḏabiṯ*, akibat dari ketersembunyian dan kesulitan mengukur *al-maṣlaḫah*. Dari perspektif ini, sikap al-Syâṯibî yang menjadikan *masyaqqah* pada *safar* sebagai *al-'illah*, memberi peluang bagi perluasan *rukhṣah* pada selain *safar*. Sedangkan kebanyakan *uṣûliyûn* menyatakan bahwa *masyaqqah* pada *safar* tidak sama dengan *masyaqqah* lain sehingga tidak dapat di-*ta'diyah*. Demikian pula pendapat kebanyakan *uṣûliyûn* yang sepakat menjadikan *waṣf ẕahîr munḏabiṯ* sebagai *al-'illah*, dalam perspektif al-Syâṯibî, terjadi benturan dengan kasus dilarangnya hakim memutuskan perkara dalam kondisi marah. Pada hadis di atas jelas dipahami bahwa yang menjadi *al-'illah* bagi ketetapan tidak boleh memutuskan perkara saat marah adalah *al-ḫikmah*, yaitu labilnya emosi.

Dari fenomena ini, terlihat bahwa benturan dalam pendefinisian *al-'illah* diakibatkan oleh adanya dua kemungkinan sudut pandang. *Pertama* keberadaan *al-'illah* yang posisinya membentuk relasi sebab-akibat dengan hukum, sehingga *al-'illah* menjadi identik dengan *al-sabab*, *al-dilâlah* atau *al-syarṯ*. Pada tataran ini *al-'illah* juga dapat disebut sebagai *al-'alâmât*, *al-mu'arrif* atau *al-muẕhir*. *Kedua*, dari sudut pandang hubungan *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir* atau *al-mûjib* bagi wujudnya hukum, maka peranan *al-munâsib* atau biasa disebut sebagai *al-ḫikmah* menjadi penting. Peran *al-munâsib* di sini adalah sebagai petunjuk bagi adanya hubungan antara pengwajib hukum dengan kewajiban hukum yang dimunculkannya, atau

antara *al-mû'aththir* dengan *athr* yang dihasilkannya. Dengan menyebut *al-'illah* sebagai tanda, al-Ghazâlî telah mencakup semua kemungkinan itu, karena tanda yang dijadikan Allah sebagai pengwajib hukum boleh berbentuk *wasf zahîr mundabit* atau berbentuk *al-munâsib*.

Sîfah yang ditunjukkan oleh *nass*, baik *munâsib* atau tidak, tetap memiliki kekuatan sebagai *al-'illah*, karena ia dinisbatkan oleh *al-Syâri'* dengan cara menyebut langsung *sîfah* itu. Al-Ghazâlî menyatakan, bahwa yang ia maksudkan dengan *al-'illah* adalah sesuatu yang dijadikan *syar'* sebagai tempat bergantung hukum.[21] *Sîfah* yang disebut secara *sarîh* atau *tanbîh* oleh *al-Syâri'* tidak boleh ditinggalkan, oleh karena itu siapa saja yang akan men-*ta'lîl* dengan pengertian yang dikandung oleh *sîfah* (*ma'nâ munâsabah*), harus menunjukkan dalil. Al-Ghazâlî sangat menghargai keberadaan *sîfah* ini, sehingga kalau nantinya dalil menunjukkan untuk men-*ta'lîl* dengan *ma'nâ munâsabah*, maka *sîfah* itu tetap dalam derajat *i'tibâr*, artinya tidak boleh digugurkan (*ilghâ*).[22]

Di sini terlihat, bahwa dalam usaha penemuan *al-'illah*, al-Ghazâlî melakukannya secara bertahap. Pertama menelusuri teks yang digunakan oleh *al-Syâri'* guna mencari kemungkinan berposisinya *sîfah* sebagai *al-'illah*. Baru kemudian menelusuri *ma'nâ munâsabah* yang terkandung pada *sîfah*. Menurut al-Ghazâlî, jika dalil mendukung *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah*, maka *ma'nâ* itulah yang menjadi *al-'illah*, bukan *sîfah*. Al-Ghazâlî mengatakan;

الأصل أن ما عقلت علته أتبعت العلة، إلى أن يدل دليل على إتباع السبب المتضمن للعلة، دون نفس العلة

21 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, (Riyad: Maktabah al-'Ubaykân, 1993), hal. 82

22 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 34-35.

*Asal pen-*ta'lîl*-an adalah; bahwa sesuatu (*s̲îfah *yang disebut oleh* al-Syâri'*) yang dapat dinalar maka yang diikuti adalah* al-'illah*, sampai ada dalil yang menunjukkan keharusan mengikuti* al-sabab *yang mengandung* al-'illah, *bukan mengikuti* al-'illah *itu sendiri* (nafs al-'illah).[23]

Contoh *nas̲s̲* yang merupakan *al-sabab* yang mengandung *al-'illah* dan memiliki dalil yang mengharuskan untuk mengikuti *al-munâsib* adalah hadis yang melarang hakim memutuskan perkara dalam kondisi marah.[24]

لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان

Jangan sekali-kali seseorang memutuskan perkara --antara dua pihak yang berselisih-- dalam kondisi marah

Secara tekstual, kata *ghad̲b* dalam hadis ini adalah *al-'illah*, karena ia adalah *s̲îfah* yang dijadikan sebagai objek hukum. Namun saat ditelusuri, ternyata bisa saja pengwajib hukumnya adalah *ma'nâ al-munâsabah* yang dikandung oleh *s̲îfah*. Ketika dikaji lebih jauh, ditemukan bahwa menetapkan *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah* ternyata memiliki relevansi dengan ketetapan hukum *syar'* dan terbukti dapat mewujudkan *al-mas̲lah̲ah*. Maka menetapkan *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah* lebih utama daripada *s̲îfah* yang *z̲ahîr* secara tekstual.

Pada kondisi ini al-Ghazâlî menggariskan, apabila nampak *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh *s̲îfah* dan dipastikan adanya pengaruh pada *s̲îfah* yang sejenis dengannya, serta dirasakan ada kejumudan (*madhâq al-tah̲akkumât al-jâmidah*) jika mengikuti *s̲îfah*, maka wajib mengalihkan hukum kepada *al-munâsabah* yang dikandung oleh *s̲îfah*. Sebaliknya jika *s̲îfah* memiliki kekhususan pengaruh, maka ia tidak boleh digugur-

---

23 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 36..

24 Ibn H̲ajar al-'Asqalânî, *Fat*h̲ *al-Bârî fî Syar*h̲ *Sa*h̲*î*h̲ *al-Bukhârî*, (Kairo: Dâr Mas̲r, 2001), jil. XIII, hal. 196. Hadis nomor 7158 bab ke 13 dalam kitab ke 93 yaitu *kitâb al-a*h̲*kâm*.

kan (*ilghâ*). Namun begitu ada kalanya *s̱îfah* itu harus gugur jika tidak memenuhi kriteria *al-munâsib*, misalnya marah sedikit yang tidak melabilkan jiwa dan tidak merusak kebijaksanaan dalam memutuskan perkara.[25] Di sini terlihat kecenderungan perhatian al-Ghazâlî kepada kondisi praksis dari *al-'illah,* se hingga dalam mendefinisikan *al-'illah*, ia lebih memilih mempergunakan indikatornya dari pada pendefinisian dengan menyebut hakikat atau sifatnya. Al-Ghazâlî menyebut *al-'illah* sebagai tempat penyandaran hukum dan tanda, bukan *was̱f ẕahîr mundabit̲*.[26]

Al-Ghazâlî sangat menghargai keberadaan *ma'nâ munâsabah* dan membolehkan *ma'nâ munâsabah* sebagai *nafs al-'illah*, ini terlihat dari pendefinisiannya dan sebutan lain bagi *al-'illah*. Al-Ghazâlî menyebut dan mendefinisikan *al-'illah* sebagai *al-'alâmah* yang sudut pandangnya adalah keberadaan *al-'illah* sebagai petunjuk bagi wujudnya hukum. Dengan sebutan ini ia telah memperluas cakupan *al-'illah* sehingga termasuk *s̱îfah* dan *ma'nâ munâsabah*, kedua-duanya terbukti dipakai oleh *syar'* sebagai tanda bagi wujudnya hukum. Hanya saja harus diselidiki dan dibuktikan bahwa *al-Syâri'* memaksudkan pen-*ta'lîl*-an dengan *ma'nâ munâsabah*, atau dengan *s̱îfah*. Bahkan menurut al-Ghazâlî, adakalanya *al-munâsabah* menjadi syarat yang berdiri sendiri (*syartan mustaqillan*) karena keadaan hukum yang ditetapkan dengan mengikuti *munâsabah*, merupakan pertanda atas *i'tibâr* dan *ta'lîl* dengan *ma'nâ munâsabah*.[27]

Kemudian ia juga menyebut *al-'illah* sebagai *al-mû'aththir* dan *al-mûjib* yang sudut pandangnya adalah dari pengaruh *al-'illah* terhadap keterwujudan hukum. Oleh karena itu dalam mendefinisikan *al-'illah* dikatakan *mâ ad̲âf al-syar' al-h̲ukm*

25 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 37

26 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̱fâ*, hal. 281,.

27 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 27

ilayh, yaitu disandarkannya pengwajiban (*al-wujûb*) kepada *al-'illah* yang bisa saja berbentuk *wasf zahîr mundabit* atau *ma'nâ munâsabah*. Selanjutnya ketika menjelaskan tentang *al-'illat al-qâsirah* al-Ghazâlî mengatakan bahwa yang dimaksud de ngan *al-'illah* adalah *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum.[28]

Dalam kitab *al-Mankhûl*, ketika menjelaskan tentang masalah *muttarid* ia menjelaskan bahwa sesuatu tidak akan menjadi *al-'illah* jika tidak memiliki sifat *ta'lîl*, yaitu *al-ikhâlah* atau *al-hikmah*.[29] Al-Ghazâlî berhujjah bahwa penghargaan terhadap *al-hikmah* ini adalah perbuatan para sahabat. Ia mengatakan bahwa dalil yang membolehkannya adalah perbuatan 'Ali ibn Abî Tâlib Ra. dan 'Umar ibn al-Khattâb Ra. yang membolehkan *qisâs* sekelompok orang (*jamâ'ah*) dengan sebab membunuh satu orang. Padahal dalil-dalil *syar'* hanya menentukan *qisâs* terhadap satu orang atas satu jiwa, sedangkan *syârik* (partisipan) dalam kasus pembunuhan yang dilakukan secara berkelompok, bukanlah pembunuh yang sempurna. Alasan mereka, dengan diterapkan *qisâs*, para pembunuh itu akan merasa jera (tercegah dari membunuh) sehingga darah akan terpelihara. Ini adalah makna yang dikehendaki dari menghubungkan kasus pembunuhan yang dilakukan oleh satu *jamâ'ah* dengan kasus yang dilakukan oleh satu orang.[30]

Dari pembahasan ini dapat disimpulkan, bahwa kriteria *al-'illah* bagi al-Ghazâlî adalah sesuatu yang dijadikan sebagai tempat penyandaran hukum oleh *al-Syâri'*. Patokan ini dibuat dengan meninjau sisi peranan *al-'illah*, yaitu terwujudnya hukum dengan keberadaan *al-'illah*. Dengan menyebutnya sebagai

---

28 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 339

29 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl min Ta'lîqât al-Usûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 441

30 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 330

tempat penyandaran hukum, maka *al-'illah* mencakup *s̲îfah* dan *ma'nâ munâsabah*. Dalam penggunaan *syar'*, keduanya sama berpeluang sebagai *al-'illah* dalam ketetapan hukum. Menurut al-Ghazâlî, dalam ketetapan hukum *syar'*, penggunaan *s̲îfah* sebagai tanda bagi *mas̲lah̲ah* cukup lazim, di samping penggunaan *mas̲lah̲ah* itu sendiri.

Dari sudut pandang lain, *al-'illah* menjadi tanda bagi wujudnya hukum, hal ini karena melihat hukum sebagai sesuatu yang ditetapkan oleh *al-Syâri'*. Jadi keberadaan *al-'illah* dinilai dari segi posisinya adalah petunjuk bagi keberadaan hukum (tanda). Dalam posisinya sebagai tanda pun al-Ghazâlî membolehkan *al-'illah* berbentuk *s̲îfah* atau *ma'nâ munâsabah*, karena peletakan *s̲îfah* atau *ma'nâ* sebagai tanda adalah ketetapan *al-Syâri'*. Al-Ghazâlî mengatakan, bahwa *s̲îfah* yang dijadikan sebagai tanda atau tempat penyandaran bagi hukum, diyakini mengandung *ma'nâ al-munâsib al-mas̲lah̲î* yang tersembunyi. *S̲îfah* ini merupakan tanda bagi *ma'nâ al-munâsib al-mas̲lah̲î*, dan diyakini bahwa *mas̲lah̲ah* itu tidak akan lepas dari *s̲îfah* dalam keadaan apapun, oleh karena itu menamakannya sebagai *al-'illah* secara *majâzî* tidaklah janggal.[31]

Dari pendefinisian *al-'illah* yang ditetapkan al-Ghazâlî dan perumusan kriteria di atas, terlihat bahwa al-Ghazâlî tidak mengaitkan *al-'illah* dengan wacana *ta'diyah*. Berbeda dengan kalangan H̲anafiyyah yang mengidentikkan *al-'illah* dengan *qiyâs*, juga berbeda dengan Syâfi'iyyah yang hanya memandang *al-'illah* sebagai tanda dan pengwajib hukum dari segi *ta'diyah* hukum kepada *furû'*. Kondisi ini menuntut penelusuran lebih lanjut terhadap sikap al-Ghazâlî, terkait dengan wacana *ta'diyah*, diharapkan akan didapat gambaran yang lebih jelas tentang hakikat *al-'illah* dalam pandangan al-Ghazâlî.

---

31 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 139

B. Per-*ijtihâd*-an pada *al-'illah*

Pada salah satu bagian pembahasan bab dua, telah disimpulkan bahwa *al-'illah* berperan dalam hal menunjukkan tempat bergantungnya hukum (*manâṯ al-ẖukm*), atau dapat dikatakan sebagai fungsinya. Penulis merasakan bahwa ini ada hubungannya dengan sikap al-Ghazâlî yang mendefinisikan *al-'illah* dengan; sesuatu yang dijadikan *syar'* sebagai tempat bersandar hukum, menggantungkan hukum padanya dan menjadikannya sebagai tanda atas hukum.[32] Dengan pendefinisian seperti ini, al-Ghazâlî telah memperluas cakupan definisi kepada adanya *al-'illah* yang berbentuk *s̲îfah* (*was̲f ẕahîr munḏabiṯ*) atau *ma'nâ munâsabah*. Berbeda dengan kebanyakan ulama Syâfi'iyyah yang membatasi *al-'illah* sebagai *al-mu'arrif* dengan arti *al-'alâmah*, yaitu hanya sebagai tanda.[33] Tokoh lain yang yang tidak membatasi *al-'illah* sebagai tanda semata adalah al-Âmudî. Ia memilih pendapat yang membolehkan *al-'illah* dimaknai dengan *al-bâ'ith*.[34]

Dari pembahasan di atas, terlihat bahwa definisi al-Ghazâlî tidak menimbulkan kesan identiknya *al-'illah* dengan *qiyâs*. Penulis berasumsi bahwa ini adalah manifestasi dari sikap al-Ghazâlî yang memandang *ijtihâd* lebih umum daripada *qiyâs*. Meskipun ia tidak lebih jauh dari al-Syâfi'î yang menegaskan bahwa *ijtihâd* adalah *al-qiyâs* dan hanya *al-qiyâs*.[35] Al-Ghazâlî berpendirian bahwa *ijtihâd* lebih umum dari pada *qiyâs*, ka-

---

32 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 281, ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه.

33 Al-Bannânî, *Ḫâsyiyyah al-'Allâmah al-Bannânî 'alâ Syarẖ al-Jalâl Syams al-Dîn ibn Aẖmad al-Maẖallî 'alâ Matn Jam' Jawâmi'*, (Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995), jil. II, hal. 232

34 Al-Âmudî, *Al-Iẖkâm fî Us̲ûl al-Aẖkâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), jil. III, hal. 170

35 Al-Syâfi'î, Muẖammad ibn Idrîs, *al-Risâlah fî al-Us̲ûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyyah, t.th.), hal. 477.

rena *ijtihâd* kadang kala dilakukan dengan penalaran pada keumuman dan kedalaman lafaz dan juga menggunakan metode-metode lain selain *qiyâs*. *Al-'Illah* juga merupakan lapangan *ijtihâd* yang menurut al-Ghazâlî terbagi kepada *tahqîq manât al-hukm*, *tanqîh manât al-hukm* dan *takhrîj manât al-hukm*.[36]

Tahqîq manât al-hukm (memastikan tempat bergantung hukum) dilakukan karena tempat bergantung hukum telah diketahui melalui *nass* atau *ijmâ'*, sehingga tidak perlu di-*istinbât*-kan lagi. Hanya saja ada kesulitan dalam hal merealisasikannya kepada *furû'*, oleh karena itu, agar tempat bergantung hukum (*manât al-hukm*) diketahui dengan yakin maka di-*istinbât* dengan dalil-dalil *zanniyyah*. Contohnya ayat 95 surat al-Mâ'idah yang melarang orang yang sedang ihram berburu, jika dilanggar maka ia terkena denda, yaitu membayar semisal dengan binatang yang dibunuhnya.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ . . . (المائدة: ٩٥)

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya adalah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu. (Q.S. al-Maidah: 95).

Dari itu dikatakan, bahwa yang wajib dibayarkan adalah hewan yang semisal dengannya, lalu diketahui bahwa sapi adalah binatang yang semisal dengan hewan buruan yang dibunuh. Maka disimpulkan bahwa denda yang wajib dibayar adalah sapi. Menurut al-Ghazâlî, tempat bergantungnya hukum pada kasus ini adalah *mithliyyah*, hal ini diketahui melalui *nass*. Adapun memastikan *mithliyyah* pada sapi diketahui dengan cara-cara

36 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 281

qiyâs dan *ijtihâd*. Dari contoh ini, al-Ghazâlî memperlihatkan bahwa *tahqîq manât al-hukm* hanya dilakukan dalam penemuan tempat bergantung hukum pada *furû'*.[37]

Ijtihâd yang kedua adalah *tanqîh manât al-hukm* (verifikasi tempat bergantung hukum). *Tanqîh manât al-hukm* dilakukan pada *nass* yang terdapat beberapa *sîfah* yang mungkin menjadi *al-'illah*. Dengan kata lain, bersamaan dengan *sîfah* yang disebut *nass* terdapat sifat-sifat lain sehingga harus diseleksi. Maka *tanqîh manât al-hukm* dilakukan untuk memverifikasi *al-'illah* dan membuang sifat-sifat yang tidak patut sebagai *al-'illah* sehingga *al-'illah* dapat ditentukan. Misalnya pewajiban *kaffârah* oleh Nabi Saw. bagi seorang Arab yang rusak puasanya karena berhubungan intim dengan isterinya. Bisa saja kasus ini berlaku khusus pada orang yang mengadu kepada nabi, atau khusus pada hari dan bulan Ramadhan itu saja, atau mungkin saja berlaku khusus pada hubungan intim dengan isteri. Sifat-sifat yang tidak patut menjadi tempat bergantung hukum di sini digugurkan, lalu hukum diterapkan kepada kasus yang terjadi pada orang lain (Arab dan *'ajm*). Perluasan hukum ini dilakukan atas dasar kaedah bahwa hukum yang ditetapkan Rasulullah kepada satu orang, berarti ketetapan bagi seluruh muslim.[38]

Demikian pula hukum wajib *kaffârah* diperluas menjadi ketetapan bagi setiap orang yang ber-*jimâ'* di siang hari bulan Ramadhan. Karena diketahui bahwa ketetapan Rasulullah tidak khusus untuk hari kejadian itu saja, ketetapan ini juga di-*ta'diyah* kepada orang yang berzina. Karena diketahui maksud *syar'* adalah terjadinya hubungan intim, bukan hubungan intim

---

37 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 37

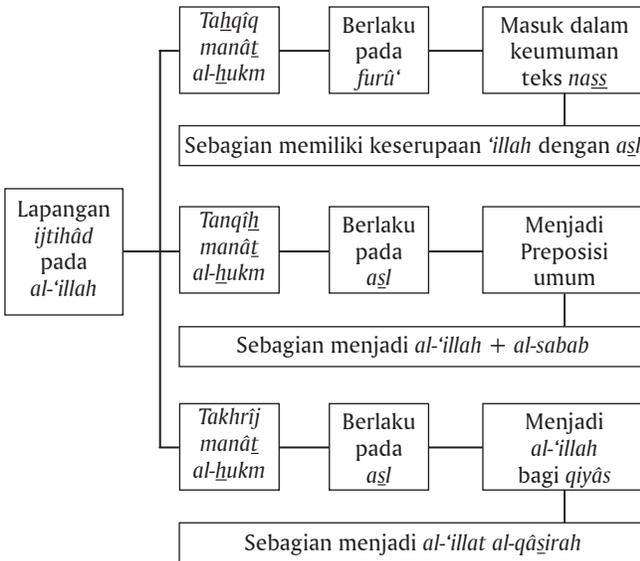
38 Kaedah ini didasari oleh hadis yang diriwayatkan al-Turmudhî:

ما قولى لإمراة واحدة إلا كقولى لمائة امراة

Apa yang aku tetapkan bagi seorang wanita, berarti ketetapan bagi seratus wanita.

yang khusus dengan isteri.[39]

Dari uraian ini, terlihat bahwa memverifikasi tempat bergantung hukum (*ijtihâd tanqîh manât al-hukm*) dilakukan pada *asl* (*nass*).[40] Tempat bergantungnya hukum (*manât al-hukm*) sudah disebutkan oleh *al-Syâri'*, hanya saja di sana ada sifat lain yang tidak layak menjadi *al-'illah* dan harus ditinggalkan. Verifiksi dilakukan dengan tatacara yang diadopsi dari cara dan kebiasaan *syar'* dalam menyampaikan ketetapan hukum.

Gb.03 Pemetaan Lapangan *Ijtihâd* pada *al-'Illah*

Lapangan *ijtihâd al-'illah* yang ketiga adalah *takhrîj manât al-hukm* (menunjukkan tempat bergantungnya hukum). *Takhrîj manât al-hukm* dilakukan pada ketetapan yang hanya menyebut hukum dan *mahl al-hukm* (tempat hukum terwujud), tanpa

39 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 282

40 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 37

menyebutkan tempat hukum bergantung (*manâṯ al-ẖukm*). Maka *al-manâṯ* di-*istinbâṯ* dengan *ra'y* dan nalar, misalnya ketetapan wajibnya zakat pada gandum sebesar sepuluh persen. Para *fuqahâ'* meng-*istinbâṯ* bahwa *al-'illah* padanya adalah keadaannya sebagai makanan pokok (*qûṯ*), maka dihubungkan kepadanya makanan pokok yang lain.[41] Inilah yang menurut al-Ghazâlî disebut dengan *ijtihâd al-qiyâsî*. *Ijtihâd* yang ketiga ini dilakukan pada *aṣl*, sama dengan metode yang kedua (*tanqîẖ manâṯ al-ẖukm*) yang juga berlaku *ijtihâd* pada *aṣl*. Berbeda dengan yang pertama (*taẖqîq manâṯ al-ẖukm*) yang per-*ijtihâd*-annya berlaku pada *furû'*.

Dari paparan ini terlihat bahwa usaha penemuan *al-'illah* ada kalanya dilakukan pada *aṣl*, atau pada *furû'*. *Ijtihâd al-'illah* pada *furû'* bertujuan untuk memastikan tempat bergantung hukum yang terkesan dibiarkan lapang oleh *al-Syâri'* dan merealisasi hukum pada *furû'*. Tidak diperincikannya *manâṯ al-ẖukm* pada contoh denda orang ihram yang berburu di atas, menunjukkan fleksibilitas hukum terhadap kemungkinan beragamnya kasus. Contoh lain adalah *ijtihâd* dalam penentuan kadar yang mencukupi pada kewajiban memberi nafkah bagi orang tua, demikian juga *ijtihâd* pada penentuan arah kiblat. *Manâṯ al-ẖukm* pada kasus-kasus ini telah ditentukan melalui *naṣṣ*, jadi *ijtihâd* hanya dilakukan pada *furû'*. Menurut al-Ghazâlî, metode ini tidak termasuk dalam kategori *qiyâs*, karena tidak menyandarkan *furû'* kepada *aṣl*, bahkan kembali kepada metode penalaran akal (*naẕr 'alâ manhâj naẕr al-'aql*).[42]

Sementara *ijtihâd al-'illah* pada *aṣl* memiliki dua kemungkinan. *Pertama*, ketika *al-'illah* telah disebutkan secara jelas dalam bentuk *al-sabab*, maka yang perlu dilakukan adalah

---

41 Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ*, hal. 282

42 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 42. Metode ini diterapkan dengan lima cara 1). *al-Lughawiyyah*. 2). *al-'Urfiyyah*. 3). *al-'Aqliyyah*. 4). *al-Ḫissiyyah*. 5). *al-Ṯabi'iyyah*.

memurnikannya dari adanya sifat lain yang tidak layak menjadi *al-'illah*. Pemurnian ini ditempuh dengan cara merujuk kepada kebiasaan *syar'*, yaitu apa yang biasanya di-*i'tibâr* oleh *syar'* dalam ketetapan hukum dan mana yang biasanya digugurkan.[43] *Tanqîh manât al-hukm* dilakukan dengan dua langkah yaitu, menggugurkan sesuatu yang tidak masuk dalam derajat *i'tibâr* dan memperjelas sesuatu yang dimaksudkan sehingga posisinya tetap terpelihara dalam derajat *i'tibâr*.[44] Dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî menyatakan kecenderungannya untuk menggolongkan metode ini sebagai *qiyâs*. Namun ditinjau dari sisi praksisnya yang berbentuk kegiatan mencari sifat yang patut sebagai *al-'illah*, ia adalah *tanqîh manât al-hukm*, bukan *qiyâs*.[45] Menurut al-Ghazâlî, setiap *al-'illah* yang telah ditunjukkan oleh dalil sebagai tempat bergantung hukum, maka darinya tersusun preposisi umum yang berlaku sebagaimana berlakunya lafaz umum dari *al-Syâri'*. Bahkan lebih kuat, karena keumuman lafaz masih memiliki kemungkinan *takhsîs*. Sedangkan *manât al-hukm* menghimpun semua sifat (*al-'illat al-murâkabah*) yang berlaku umum dan tidak mungkin di-*takhsîs*.[46]

Kemungkinan yang *kedua* adalah ketika adanya kemungkinan bahwa *al-'illah* berbentuk *ma'nâ munâsabah*, maka *ma'nâ munâsabah* inilah yang menjadi *al-'illah* yang menghubungkan *furû'* dengan *asl*. Metode ini dinamakan *takhrîj manât al-hukm*, *al-'illah* yang ditemukan disebut *al-'illat al-mustanbatah*. Dalam hal ini, Al-Ghazâlî tidak membolehkan *al-'illat al-mustanbatah* dijadikan dasar penetapan hukum sampai adanya *syahâdat al-syar'î* sebagai penguat. Artinya, harus dibuktikan terlebih dahulu, bahwa *al-'illat al-mustanbatah* tersebut, termasuk dalam

---

43 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 282
44 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 51
45 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 65
46 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 43

al-'illah yang digunakan *syar'*. Dengan demikikan, dapat disimpulkan bahwa *al-'illah* yang ditetapkan dengan cara *istidlâl*, tidak berbeda dengan *al-'illah* yang ditetapkan melalui *ijtihâd ta<u>h</u>qîq al-manâ<u>t</u>* dan *ijtihâd tanqî<u>h</u> al-manâ<u>t</u>*.[47] Perlu diketahui, bahwa dalam kitab *Asâs al-Qiyâs*, al-Ghazâlî tidak menyebutkan *takhrîj al-manâ<u>t</u>*, karena dianggap masuk dalam kategori *tanqî<u>h</u> al-manâ<u>t</u>*.

C. *Al-'illah,* antara *Muta'addiyyah* dan *Qâ<u>s</u>irah*

Dari ketiga lapangan *ijtihâd* ini terlihat bahwa per-*ijtihâd*-an berfungsi untuk menemukan tempat bergantung hukum (*manâ<u>t</u> al-<u>h</u>ukm*) yang hasilnya belum tentu dapat digunakan bagi kebutuhan *qiyâs*. Nyatanya hasil dari *ijtihâd* pada *furû'* (*ta<u>h</u>qîq al-manât*), belum tentu memiliki *a<u>s</u>l* untuk di *qiyâs*, sedangkan hasil dari *ijtihâd tanqî<u>h</u> al-manâ<u>t</u>* kembali kepada preposisi umum. Sementara itu pada *ijtihâd takhrîj manâ<u>t</u> al-<u>h</u>ukm*, pen-*ta'diyah*-annya sangat tergantung dari hasil pen-*ta<u>h</u>qîq*-an *manâ<u>t</u>* pada *furû'*. Jika tidak ada *furû'* yang memiliki *al-'illah* yang serupa dengan *a<u>s</u>l*, maka tidak bisa di-*qiyâs*-kan. Contohnya *rukh<u>s</u>ah* shalat dengan alasan *masyaqqah* karena *safar*, dinyatakan tidak sebanding dengan *masyaqqah* karena sakit atau lainnya. Akhirnya disimpulkan bahwa *masyaqqah* hanya berlaku khusus pada *safar*.[48]

Dari sudut pandang ini, tidak ada alasan untuk mensyaratkan *ta'diyah* pada *al-'illah*, karena *ta'diyah* baru terjadi kalau jelas wujudnya *al-'illah* pada *furû'*. Jadi dapat disimpulkan bahwa *al-'illah* tidak harus identik dengan *al-qiyâs*, namun terminologi *muta'addiyyah* dan *qâ<u>s</u>irah* pada *al-'illah* justru muncul akibat dari penerapan metode *qiyâs*. Wacana *al-'illat al-*

47 Al-Ghazâlî, *al-Musta<u>s</u>fâ*, hal. 282

48 Al-Zarkasyî, *al-Ba<u>h</u>r al-Mu<u>h</u>î<u>t</u>*, (Kairo: Dâr al-Kutub, cet. ketiga, 2005) jil. VII, hal. 86

muta'addiyyah dan *al-qâsirah* dibangun atas pemikiran bahwa *al-'illah* berfaedah untuk menetapkan hukum pada *furû'*. Jadi sebutan *al-'illat al-qâsirah* berarti *al-'illah* yang tidak berguna dalam peng-*qiyâs*-an, sebutan ini jelas memiliki konotasi negatif, karena seolah-oleh, *al-'illat al-qâsirah* adalah *al-'illah* yang *fâsid*.

Al-Ghazâlî sendiri mengkritik peristilahan *muta'addiyyah* untuk *al-'illah* pada *asl*, menurut al-Ghazâlî, ini adalah penggunaan kata *muta'addiyah* secara konotatif (*majâzî*). Makna denotatifnya adalah bersifat transitif atau berpindah,[49]

المتعدّى من الأفعال : ما يجاوز صاحبه إلى غيره

Perbuatan muta'addî *adalah sesuatu yang melampaui kepada yang lain*.

Sedangkan hukum pada *furû'* pada hakikatnya bukan hukum yang berpindah dari *asl* akibat adanya *al-'illat al-muta'addiyyah*, tapi muncul akibat keberadaan *al-'illah* pada dirinya. Jadi hukum pada *furû'* ditetapkan dengan *al-'illah* yang ada pada dirinya, bukan ditetapkan dengan *al-'illah* pada *asl*. Oleh karena itu, mengatakan *al-'illah* pada *asl* sebagai *al-'illat al-muta'addiyyah* (penetap hukum pada *furû'*), bukanlah makna hakiki dari *muta'addiyyah*, tapi makna *majâzî*.[50] Dengan kenyataan ini, maka hakikat *al-'illah* adalah pengwajib hukum, baik pada *asl* atau pada *furû'*.

Sejauh ini terlihat kesepakatan para *usûliyûn* tentang keberadaan *al-'illah* sebagai pengwajib hukum pada *furû'*, yang diperselisihkan adalah fungsi *al-'illah* sebagai pengwajib hukum pada *asl* (*nass*). Perbedaan pendapat inilah yang mengantarkan kepada wacana *al-'illat al-muta'addiyyah* dan *al-'illat al-qâsirah*. Menurut Mustafâ Syalabî, beda pendapat di sekitar

49 Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), jil. XV, hal. 38

50 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 339

al-'illah antara *muta'addiyyah* dan *qâṣirah* hanyalah *khilâf lafẕî*. Sebab, apa yang dipandang sebagai *al-'illat al-qâṣirah* oleh ulama kalangan Syâfi'iyyah, ternyata disebut oleh ulama kalangan Ḫanafiyyah sebagai *ibdâ' al-ḫikmah*. Kalangan Syâfi'iyyah pun tidak membantah bahwa *al-'illat al-qâṣirah* adalah *al-ḫikmah*, dan kadang menyebutnya sebagai *al-bâ'ith*. Nyatalah bahwa hakikat keduanya adalah sama, hanya saja mereka berbeda dalam menggunakan peristilahan.[51]

Akhirnya permasalahan ini kembali kepada masalah yang telah disinggung pada bab dua di belakang, yaitu perdebatan tentang apakah hukum *aṣl* ditetapkan dengan *naṣṣ* atau dengan *al-'illah*. Di sana juga dikutip penjelasan al-Zarkasyî bahwa sumber permasalahan adalah pada beda penafsiran tentang makna *al-'illah*. Maka ada baiknya jika di sini dikemukakan pendapat al-Ghazâlî sekitar perbedaan pemahaman tentang pemaknaan *al-'illah*.

Al-Ghazâlî mengatakan bahwa kadangkala para *fuqahâ'* meng-*itlâq*-kan lafaz *al-'illah* kepada tanda yang memperjelas tempat terwujudnya hukum (*al-'alâmat al-ḏâbiṯah li maḫl al-ḫukm*). Ada juga yang memaknainya sebagai motivasi yang menggugah ditetapkannya hukum (*al-bâ'ith al-dâ'î ilâ al-ḫukm*) yaitu sisi *maṣlaḫah*. Dan kadang-kadang dimaknai sebagai sebab yang menjadi pengwajib bagi wujudnya hukum (*al-sabab al-mûjib li al-ḫukm*), yaitu sesuatu yang berposisi pada tempat pewajib (*al-îjâb*), dan disandarkan sesuatu yang diwajibkan (*al-mujab*) kepadanya, layaknya posisi *al-'illat al-'aqliyyah* dengan penyandaran *syar'*.[52]

Dari pembahasan ini, penulis menilai bahwa al-Ghazâlî mengikuti pendapat yang ketiga, yaitu memaknai *al-'illah* sebagai sesuatu yang berposisi pada tempat pewajib (*al-îjâb*), ar-

51 Muṣṯafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Aḫkâm*, hal. 173

52 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 252-253.

tinya ia menjadi pengwajib dan disandarkan sesuatu yang diwajibkan (*al-mûjab*) kepadanya. Dengan pendirian ini al-Ghazâlî berpendapat bahwa faedah *istinbâṯ al-'illah* adalah untuk men-*ta'diyah* hukum atau untuk tetap berada pada tempat bergantungnya hukum (*al-manâṯ al-hukm*) yang diduga mengandung *maslahah*. Atau hilang hukum ketika hilangnya tempat bergantung hukum sebagaimana pada *al-'illat al-qâsirah*. Adapun hukum pada *furû'*, meskipun ia mengikuti hukum yang ada pada *asl*, namun tidak mesti mengikuti *asl* dalam cara penetapan hukumnya. Karena kondisi *al-'illah* yang diketahui secara *darûrî* atau kadang berbentuk inderawi merupakan dasar bagi penalaran dalam usaha penemuan *al-'illah*.[53]

Sifat *al-'illah* yang *muta'addiyyah* atau *qâsirah* baru diketahui setelah *al-'illah* ditemukan. Oleh karena itu *muta'addiyyah* tidaknya *al-'illah* terbina atas pengetahuan sah-tidaknya *al-'illah*, pengetahuan ini ditempuh dengan *masâlik al-'illah*. Dengan ini disimpulkan, bahwa *ta'diyah* tidak mungkin menjadi syarat bagi sahnya *al-'illah*, karena ia adalah hasil (*natîjah*) dari pengetahuan atas sahnya sebuah *al-'illah*.[54] Dengan pemahaman seperti ini, maka *al-'illah* jelas berfungsi sebagai pengwajib hukum. Bahkan ketika menutup pembahasannya tentang *al-'illat al-qâsirah* dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî menyatakan bahwa *al-'illat al-qâsirah* menjadi dasar keyakinan bahwa hukum pada *mahl al-nass*, terbina atas *al-'illah*.[55]

Sampai di sini penulis menyimpulkan, bahwa peran *al-'illah* sangat besar bagi al-Ghazâlî, namun mengenai pemikirannya tentang lingkup peranan *al-'illah* masih harus ditelusuri lagi. Apakah *al-'illah* hanya diakui sebagai pengwajib bagi hukum yang telah ditetapkan oleh *nass* saja, atau juga berlaku

---

53 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 299

54 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 252

55 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 256

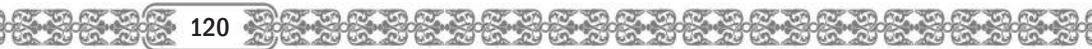
sebagai pengwajib bagi kasus yang tidak ada *na<u>ss</u>*-nya. Karena hukum pada *furû'* adalah hukum yang mengikuti ketetapan *a<u>s</u>l*, setelah *al-manâ<u>t</u>* pada *furû'* di-*ta<u>h</u>qîq* dan terbukti memiliki kesamaan *al-'illah* dengan apa yang ada pada *a<u>s</u>l*. Sedangkan masalah yang tidak memiliki *a<u>s</u>l*, penyelesaiannya akan menjadi buntu dan stagnan jika tidak dibukakan pintu bagi berperannya *al-'illah* sebagai penetap hukum pada *furû'*. Adapun *a<u>s</u>l* yang tidak memiliki *furû'* yang menyamainya, maka *al-'illah* padanya disebut *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah*. *Al-'Illah* yang ada padanya tetap dipandang sah, meski pun ia berbentuk *ma'nâ munâsabah* atau *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang berlaku khusus pada *na<u>ss</u>*. Namun apakah *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah* juga berperan sebagai penetap hukum, hal ini juga harus ditelusuri lebih lanjut.

Dari pembahasan ini terlihat, bahwa *al-'illah* yang telah diakui sah oleh seorang mujtahid, jelas memiliki kekuatan sebagai pengwajib hukum. *Al-'Illah* yang dipahami dari pembahasan *fuqahâ'* secara berjenjang adalah; *wa<u>s</u>f <u>z</u>ahîr mun<u>d</u>abi<u>t</u>* yang mengandung *al-<u>h</u>ikmah*, kemudian *al-<u>h</u>ikmah* yang merupakan jalan yang mengantar kepada *maqâ<u>s</u>id al-tasyrî'*. Dan terakhir *maqâ<u>s</u>id al-tasyrî'* yaitu *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang ingin diwujudkan oleh ketetapan hukum yang mencakup *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>at al-mursalah*. *Al-Ma<u>s</u>la<u>h</u>at al-mursalah* adalah lapangan *ijtihâd* yang ditolak oleh ulama dari kalangan Syâfi'iyyah secara umum, meskipun mereka mengaplikasikannya dalam lingkup *qiyâs*. Di kalangan *u<u>s</u>ûliyûn* hanya al-<u>T</u>ûfî yang cukup apresiatif dan konsisten terhadap metode *istinbâ<u>t</u> al-ma<u>s</u>la<u>h</u>ah*. Turkî 'Abd Allâh dalam kitabnya *U<u>s</u>ûl al-Mazhab al-Imâm A<u>h</u>mad*, mengutip tentang dasar sikap al-<u>T</u>ûfî, bahwa para ulama sepakat tentang pemeliharaan *syar'* terhadap *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* dan menolak *mafsadah*.[56]

Pemeliharaan *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* juga diakui oleh al-Ghazâlî, na-

---

56 Turkî 'Abd Allâh, *U<u>s</u>ûl al-Mazhab al-Imâm A<u>h</u>mad*, (Riyad: Maktabah al-Riyâd al-<u>H</u>adîthah, t.th.), hal. 438

mun pengakuan ini dilemahkan sendiri oleh al-Ghazâlî karena rentan dengan risiko penodaan syariat. Oleh karena itu, perlu ditelusuri kembali jalan fikiran al-Ghazâlî mengenai akar permasalahan *ta'lîl* dan kekuatan *ma'nâ munâsabah* dalam perannya sebagai *al-'illah*. Dengan penelusuran ini, diharap akan terpahami alasan pengakuan dan beralasan tidaknya kekhawatiran al-Ghazâlî. Dalam kitabnya *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî membahas tentang *maslahah* sebagai masalah yang berkembang dari pembahasan tentang *al-munâsib* pada *masâlik al-'illah*.

Bab Empat

04

Metode Penemuan *al-'Illah* Menurut Imam al-Ghazâlî

Masâlik al-'illah adalah pembahasan tentang cara-cara yang menunjukkan keberadaan *al-'illah* pada suatu dalil.[1] Pembahasan tentang *masâlik al-'illah* dibangun di atas pemikiran bahwa hukum pada *as̱l* (*nas̱s̱*) sebagiannya di-*ta'lîl* dan sebagian lagi tidak, serta kesepakatan bahwa hukum *as̱l* sah di-*ta'lîl*. Dari kondisi ini maka bisa jadi hukum *as̱l* tidak di-*ta'lîl*, namun boleh juga di-*ta'lîl*, dan jika di-*ta'lîl*, maka bisa saja yang menjadi *al-'illah* bukan *s̱îghah* tetapi *ma'nâ munâsabah*. Dalam penentuan *al-'illah* pada *as̱l*, al-Ghazâlî memiliki metode tersendiri, dalam kitab *al-Mustas̱fâ* ia membaginya menjadi tiga bagian; *pertama* menetapkan *al-'illah* melalui dalil *naqliyyah*. *Kedua*, menetapkan *al-'illah* dengan *al-ijmâ'*, dan *ketiga* menetapkan *al-'illah* dengan *istinbâṯ* dan jalan *istidlâl*.

Topik yang sama juga dibahas oleh al-Ghazâlî dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* namun dengan sistematika yang berbeda, ia membaginya dalam lima *masâlik*. Pertama *nas̱s̱* dari *al-Syâri'*, kedua *al-tanbîh*, ketiga dengan *al-ijmâ'*, keempat *munâsabah*, kelima dengan *ittirâd* dan *in'ikâs*. Dalam kitab *al-Mustas̱fâ*, *al-tanbîh* dimasukkan dalam bagian *nas̱s̱*, sedang *ittirâd* dan *in'ikâs*, dipandang sebagai metode yang salah (*fâsid*). Dari penelusuran terhadap kedua kitab ini, dirasakan bahwa pembahasan da-

---

[1] Zakariyyâ al-Ans̱ârî, *Ghâyat al-Wus̱ûl*, (Semarang: Toha Putra, t.th.), hal. 119

lam kitab *al-Mustasfâ* lebih sistematis dibanding dengan kitab *Syifâ' al-Ghalîl*. Hal ini dimungkinkan karena *al-Mustasfâ* disusun belakangan oleh penulisnya, dan kelihatannya *al-Mustasfâ* merupakan puncak karya al-Ghazâlî yang menghimpun isi kitab *usûl al-fiqh* yang ditulis sebelumnya (*al-Mankhûl*, *Syifâ' al-Ghalîl* dan *Asâs al-Qiyâs*). Namun begitu, pembahasan tentang *masâlik al-'illah* dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* lebih mendetil dari pada *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî sendiri menyatakan ini pada beberapa kesempatan dalam kitab *al-Mustasfâ*.

Tabel II. Perbandingan Sistematika al-Ghazâlî tentang *Masâlik al-'illah* antara kitab *al-Mustasfâ* dan kitab *Syifâ' al-Ghalîl*

Dalam Kitab *al-Mustasfâ*		**Dalam Kitab *Syifâ' al-Ghalîl***	
1. *Nass*	1. *Sarîh*	1. *Nass*	*Sarîh*
	2. *Îmâ'*	2. *Al-Tanbîh*	1. *Fâ' ta'qîb wa tasbîb*
	3. *Tanbîh*		2. *Dhikr hukm ba'd wasf*
2. *Al-Ijmâ'*	-		3. *Dhikr wasf mû'aththir*
3. *Istinbât /istidlâl*	1. *Al-Sabr/al- taqsîm*.		4. *Dhikr sifah fâsilah*
	2. *Al-Istinbât bi ibdâ' munâsabatiha*		5. *Al-Nahy 'amma yamna' min al-wâjib*
4. *Masâlik al-fâsidah*	1. *'Adam ta'ârud*	3. *Al-Ijmâ'*	-
	2. *Ittirâd*	4. *Istidlâl*	
	3. *In'ikâs*	5. *Ittirâd/in'ikâs*	

A. Menetapkan *al-'illah* melalui dalil-dalil *naqliyyah*.

Al-Ghazâlî memulai pembahasannya dengan penetapan *al-'illah* oleh *nass*, berbeda dengan sebagian ulama yang menjadikan penetapan *al-'illah* melalui *al-'ijmâ'* sebagai awal pembahasan *masâlik al-'illah*. Menurut al-Zarkasyî, alasannya

karena pada *al-ijmâ'* tidak ada kemungkinan *naskh*, sedangkan ulama yang mendahulukan petunjukan *al-'illah* oleh *nass*, beralasan karena kemuliaan *nass*.[2]

Penetapan *al-'illah* dengan dalil *naqliyyah* dilakukan dengan menelusuri petunjukan *nass* terhadap *al-'illah*. Ditinjau dari ungkapan *nass*, petunjukan *al-'illah* oleh *al-Syâri'* kadang disampaikan secara jelas (*sarîh*), atau dengan isyarat (*al-îmâ'*) dan kadang dengan kalimat yang mengandung tanda sebab akibat (*al-tanbîh*). Oleh karena itu, dalam kitab *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî membagi cara petunjukan *nass* terhadap *al-'illah* kepada; 1) *al-Sarîh*, 2) *al-tanbîh* dan *al-îmâ'* atas keberadaan *al-'illah*, 3) *al-tanbîh* atas keberadaan *al-sabab* dengan huruf *fâ'*.[3]

Dari pembahasan al-Ghazâlî dalam kitab *al-Mustasfâ* dan *Syifâ' al-Ghalîl*. Dapat disimpulkan bahwa *nass* yang *sarîh* adalah yang terkuat petunjukannya kepada *al-'illah* sehingga tidak perlu adanya *munâsabah*. Sedang pada peringkat yang kedua dan ketiga, ditemukan adanya perbedaan susunan peringkat dalam dua kitab al-Ghazâlî. Dan ia tidak mensyaratkan adanya *munâsabah*, berbeda dengan sikap kebanyakan ulama.[4]

Salah seorang yang mensyaratkan adanya *munâsabah* adalah guru al-Ghazâlî sendiri yaitu al-Juwaynî (w. 478 H). Menurut al-Juwaynî, salah satu indikator bahwa *nass* di-*ta'lîl*, adalah *sîghah*-nya yang mengandung penyandaran hukum kepada kata jadian (*ism musytaq*). Contohnya kata *al-sâriq* (pencuri) yang diambil (*musytaq*) dari *masdar*-nya, yaitu kata *sarq* (mencuri), atau kata *zâni* (pezina) yang diambil dari kata *zany* (berzina). Penggunaan kata *al-sâriq* (pencuri) mengindikasikan bahwa

---

2 Al-Zarkasyî, *al-Bahr al-Muhît*, (Kairo: Dâr al-Kutub, cet. 3, 2005), jil. VII, hal. 234

3 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ fî 'Ilm al-Usûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hal. 308,

4 *Munâqasyah* dan perbandingan terhadap perdebatan ini lihat Mustafâ Sya - abî, *Ta'lîl al-Ahkâm*. hal. 189 dst..

hukum disandarkan kepada perbuatan mencuri, demikian juga kata *zâni*. Al-Juwaynî mengatakan, jika sumber pengambilannya (*masdar*) berbentuk kata (*ism*) yang memiliki kesesuaian dengan hukum yang dikaitkan dengannya, maka kata itu mengandung *ta'lîl*. Sebaliknya jika tidak ada kesesuaian, maka ia sama dengan *ism al-'alam*, artinya hanya nama bagi sesuatu saja (kata benda biasa yang tidak ditinjau maknanya).[5]

Berbeda dengan gurunya, al-Ghazâlî justru tidak mensyaratkan adanya *munâsabah*. Ia menegaskan bahwa *al-'illah* ditetapkan melalui *sîghah*, oleh karena itu, lafaz yang digunakan menunjukkan kepada hukum dan *al-sabab* bagi hukumnya.[6] Bahkan ketika menjelaskan tentang *al-îmâ'* dan *al-tanbîh* dalam kitab *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî menutup pembahasannya dengan mengatakan bahwa *sîfah* yang disebutkan itu bukan karena *munâsabah*. Tapi karena *al-Syâri'* menjadikan *sîfah* tersebut sebagai *al-sabab* bagi wujudnya hukum.

Meski pun contoh-contoh yang dipaparkan oleh al-Ghazâlî dalam kitab *al-Mustasfâ* adalah contoh berbentuk *sîfah* yang memiliki kandungan makna yang sesuai dengan tujuan hukum (*ma'nâ munâsabah*). Namun ia tidak menjadikan *ma'nâ munâsabah* itu sebagai standar dalam penentuan *al-'illah*.[7] Ini menunjukkan pendirian al-Ghazâlî, bahwa dalam penelusuran *al-'illah* pada *nass*, yang diutamakan adalah sisi petunjukan *al-'illah* oleh *nass* itu sendiri. Adapun keberadaan *munâsabah*, bagi al-Ghazâlî tidak berpengaruh secara signifikan, terutama pada *nass* yang *sarîh*.

Mengenai keberadaan *munâsabah* pada *nass* akan dikaji

---

5 Al-Juwaynî, Abî al-Ma'âlî 'Abd al-Mâlik ibn Yûsuf, *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), jil. II, hal. 32

6 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl; Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hal. 19

7 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 308

lebih lanjut, terutama tentang pengaruhnya terhadap ketetapan hukum. Namun sebelum itu, perlu diperhatikan sistematika al-Ghazâlî dalam memetakan cara-cara petunjukan *nass* terhadap keberadaan *al-'illah*. Untuk itu, di sini akan dibuat perbandingan dan penggabungan sistematika dari kitab *al-Mustasfâ* dan kitab *Syifâ' al-Ghalîl*.

a. Sistematika dalam *al-Mustasfâ* dan *Syifâ' al-Ghalîl*

Dalam kitab *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî membagi sistematika petunjukan *nass* terhadap *al-'illah* kepada *al-sarîh*, *al-îmâ'*, dan *al-tanbîh* secara berurutan. Sedangkan dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî menjadikan *nass sarîh* sebagai *masâlik* pertama dan membahas *al-tanbîh* sebagai *masâlik* kedua secara tersendiri. Selanjutnya, *al-îmâ'* dibahas sebagai bagian dari *al-tanbîh*, namun dalam kitab *al-Mustasfâ* yang disusunnya belakangan, *al-îmâ'* dipilah dalam bagian tersendiri. Jika dibandingkan, maka hasilnya akan terlihat seperti pada tabel berikut ini.

Tabel III. Perbandingan Sistematika *Nass* dalam Menunjukkan Keberadaan *al-'illah* antara Kitab *al-Mustasfâ* dan *Syifâ' al-Ghalîl*

Dalam Kitab *al-Mustasfâ*		**Dalam Kitab *Syifâ' al-Ghalîl***	
1. *Nass*	1. *Sarîh* 2. *Îmâ'* 3. *Tanbîh*	1. *Nass*	*Sarîh*
		2. *Al-Tanbîh*	1. *Fâ' ta'qîb wa tasbîb* 2. *Dhikr hukm ba'd wasf* 3. *Dhikr wasf mû'aththir* 4. *Dhikr sifah fâsilah* 5. *Al-Nahy 'amma yamna' min al-wâjib*

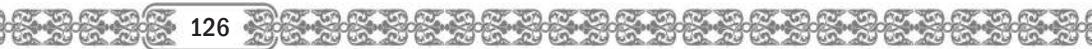
Kelihatan bahwa sistematika dalam kitab *al-Mustasfâ* lebih matang dibanding dengan sistematika yang ada dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*. Pemilahan *al-îmâ'* dan *al-tanbîh* dalam kitab *al-Mustasfâ* dapat dimaknai sebagai petunjuk terhadap

adanya usaha pengembangan kategorisasi yang lebih detil dalam pemikiran al-Ghazâlî. Namun begitu, untuk uraian yang lebih jelas dan gamblang tetap harus merujuk kepada kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, karena kitab ini memang dikhususkan berbicara tentang *masâlik al-ta'lîl*. Al-Ghazâlî sendiri ketika mengurai masalah *ta'lîl* dalam kitab *al-Mustasfâ*, acapkali menganjurkan siapa saja yang "haus" pengetahuan tentang *masâlik al-ta'lîl*, agar melepas dahaganya dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*.[8]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kedua kitab ini saling melengkapi, sistematika yang ada dalam kitab *al-Mustasfâ* menjadi acuan bagi kitab *Syifâ' al-Ghalîl*. Dan detil dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* menjadi uraian lengkap bagi kitab *al-Mustasfâ*. Jika sistematika keduanya digabungkan, maka sistematika penemuan *al-'illah* pada *nass* dapat dipetakan sebagaimana pada tabel berikut:

Tabel IV. Sistematika *Nass* dalam Menunjukkan Keberadaan *al-'Illah* Hasil Penggabungan antara Kitab *al-Mustasfâ* dan *Syifâ' al-Ghalîl*

Sistematika Gabungan dari Kitab *al-Mustasfâ* dan Kitab *Syifâ' al-Ghalîl*			
Nass	1. *Sarîh*		
	2. *Al-Îmâ'*	1. *Dhikr hukm ba'd wasf*	-
		2. *Dhikr wasf mû'aththir*	1. *Dhikr wasf fî ma'rid al-isykâl* 2. *Dhikr wasf fî mahl al-hukm* 3. *Dhikr wasf ba'd bayân al-hukm* 4. *Istintâq bi wasf ma' taqrîr 'alayh* 5. *An yajîb al-sû'al bi dhikr nazîrih*
		3. *Dhikr sifah fâsilah*	1. *Iqtisâr 'alâ dhikr ahad al-qismayn* 2. *Mâ yajr 'alâ sîghat al-istithnâ'* 3. *Dhikr sifah fâsilah min jihatayn* 4. *Dhikr al-farq baynahu wa manhî 'anh*
		4. *Al-Nahy 'amma yamna' min al-wâjib*	-
	3. *Al-Tanbîh*	5. *Fâ' ta'qîb wa tasbîb*	-

8 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 309, 312, dll.

Berdasar gabungan ini, maka sistematika petunjukan *nas̲s̲* terhadap *al-'illah* secara berurutan adalah: *al-s̲arîh̲*, *al-îmâ'* dan *al-tanbîh*.

1. *Al-S̲arîh̲*

Al-S̲arîh̲ adalah petunjukan *nas̲s̲* kepada keberadaan *al-'illah* dengan menggunakan lafaz *ta'lîl*, misalnya lafaz berikut:

لكذا، لعلة كذا، لأجل كذا، لكيلا يكون كذا .

Contoh ayat al-Quran:

مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ . . . (الحشر: ٧)

Apa saja harta rampasan yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu,... (Q.S. al-Hasyr: 7).

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا . . . (المائدة: ٣٢)

Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. (Q.S. al-Maidah: 32).

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (الأنفال: ١٣)

(Ketentuan) yang demikian itu adalah karena sesungguhnya mereka menentang Allah dan Rasul-Nya" dan barangsiapa menentang Allah dan Rasul-Nya, maka sesungguhnya Allah amat keras siksaan-Nya. (Q.S. al-Anfal: 32).

Contoh al-Hadis:

"لو أعلم أنك تنظر لطعنت به فى عينك، إنما جعل الإستئذان من أجل البصر"

Rasulullah Saw. bersabda: "Kalau aku tahu bahwa kamu mengintip, sungguh akan aku tusuk matamu, sesungguhnya keharusan meminta izin ditetapkan karena pandangan mata".[9]

Pada hadis ini, Rasulullah Saw. men-*ta'lîl* keharusan minta izin ketika hendak memasuki rumah orang lain dengan alasan adanya kemungkinan akan terlihat sesuatu yang dimalui oleh tuan rumah. Contoh lain, Rasulullah Saw. melarang pemilik qurban untuk memakan atau menyimpan daging qurban setelah berlalu tiga hari (menurut sebagian ulama, yang dimaksud adalah hari-hari *tasyrîk*). Beliau memberi anjuran agar daging qurban disedekahkan dengan alasan berikut:

قوله عليه السلام: «إنما نهيتكم لأجل الدافة»

Sabda Rasulullah Saw.: "Sesungguhnya aku melarang kamu karena adanya al-dâffah*" (hadirnya kelompok suku Arab nomaden/Badui).*[10]

Dari sekian contoh yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî, ada satu hadis yang perlu diperhatikan. Yaitu hadis yang menjelaskan tentang ketentuan khusus terhadap jenazah orang yang meninggal dalam kondisi masih ihram.

9 Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî fî Syarh Sahîh al-Bukhârî*, (Kairo: Dar Masr, 2001), jil. XI, hal. 34. Lihat juga; al-Nawawî, *Syarh Sahîh Muslim*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.), jil. XIIV, hal. 135

10 Al-Nawawî, *Syarh Sahîh Muslim*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.), jil. XIII, hal. 130

اغسلوه بماء وسدر ، وكفّنوه فى ثوبين، ولا تمسّوه طيبا ، ولا تخمّروا رأسه ولا تحنّطوا ، فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبّيا .

Mandikan dia dengan air dan bidara (zizyphus jujuba)*, kafankan dia dengan pakaiannya, jangan kamu pakaikan wewangian, jangan kamu tutup kepalanya, dan jangan kamu* mummi-*kan dia, karena sesungguhnya, di hari kiamat nanti Allah akan membangkitkannya dalam kondisi membaca* talbiyyah.[11]

Dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî menyatakan bahwa hadis ini *s̲arîh̲* petunjukannya kepada *ta'lîl*, berbeda dengan pendapat Abû H̲anîfah yang mengatakan bahwa ini adalah perlakuan khusus karena *war'*-nya orang ini.

Menurut al-Ghazâlî, hadis ini langsung mengarahkan pemahaman kepada *al-'illah*, karena, menutup kepala (*takhmîr*) dan memberi wewangian (*tat̲yîb*) pada jenazah, jelas diperintahkan oleh *syar'*. Akan tetapi, *takhmîr* dan *tat̲yîb* dilarang pada orang yang sedang melaksanakan ihram. Jadi dapat disimpulkan bahwa, ketentuan umum yang berlaku adalah; *takhmîr* dan *tat̲yîb* diperintahkan pada orang meninggal dan dilarang pada seseorang (selagi hidup) yang sedang berihram. Sementara itu, kematian dipahami sebagai sesuatu yang mengakibatkan terputusnya perbuatan seseorang (*inqat̲a'a 'amaluh*), termasuk ihram tentunya. Ini berarti terputusnya kondisi ihram seseorang sehingga kembalilah ketentuan bolehnya *takhmîr* dan *tat̲yîb*, bahkan masuk dalam kategori perintah karena ia telah meninggal. Namun nyatanya Rasulullah melarang, maka alasan pelarangan cukup jelas (*s̲arîh̲*), bahwa *takhmîr* dan *tat̲yîb* dilarang karena ihramnya orang yang meninggal.

Dari hadis ini dipahami, bahwa Rasulullah Saw. melarang *takhmîr* dan *tat̲yîb* pada orang yang meninggal dalam kondisi

11 Ibn H̲ajar al-'Asqalânî, *Fath̲ al-Bârî*, jil. IV, hal. 92

ihram, dan menjelaskan bahwa *al-'illah* baginya adalah kekalnya kondisi ihram setelah meninggal dunia. Maka dipahami bahwa *takhmîr* dan *tatyîb* tetap terlarang pada seseorang yang meninggal dalam kondisi ihram, karena kondisi ihram masih kekal padanya. Karena kejelasan *al-'illah* pada hadis ini, maka hadis ini dimasukkan dalam kategori *al-sarîh*.

Namun dalam kitab *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî memasukkan hadis ini dalam kategori *al-îmâ'*. Penulis berasumsi, bahwa al-Ghazâlî menggolongkan hadis ini dalam kategori *sarîh* karena melihat kejelasan *ma'nâ munâsabah*, yaitu tetapnya kondisi ihram walau telah meniggal dunia. Tapi dari sisi kejelasan lafaz, hadis ini tidak sekuat hadis yang menggunakan lafaz *ta'lîl* seperti "*min ajl*". Justru *al-munâsabah* lah yang menjadi pendukung bagi jelasnya *ta'lîl* pada hadis ini. Mungkin itulah sebabnya dalam kitab *al-Mustasfâ*, hadis ini dimasukkan ke dalam kategori *al-îmâ'*.[12]

2. *Al-Îmâ'*

Al-Îmâ' adalah petunjukan *nass* terhadap keberadaan *al-'illah* dengan adanya tanda dan isyarat. Misalnya hadis yang diriwayatkan oleh Abû Dâwd pada *kitâb al-tahârah bâb* 38, tentang jawaban Rasulullah Saw. ketika beliau menolak undangan ke sebuah rumah karena di rumah itu ada anjing. Lalu ditanyakan tentang rumah yang ada kucing, maka beliau menyatakan:

"إنها ليست بنجسة, إنها من الطوّافين عليكم والطوافات"

"Sesungguhnya kucing tidak najis, kucing itu binatang yang selalu berkeliaran di sekitarmu".[13]

Meskipun jawaban Rasulullah tidak menggunakan ka-

12 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 309, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 17

13 Abû Dâwd, Sulaymân ibn al-Asy'ath al-Sajistânî (w. 275 H), *Sunan Abû Dâwd*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), jil. I, hal. 31

limat لأجل atau لأنها namun ungkapan ini mengisyaratkan kepada *ta'lîl*. Karena jika tidak dimaksudkan sebagai *ta'lîl*, tentu jawaban ini tidak membuat pembicaraan menjadi sempurna (*mufîd*). Oleh karena itu, keberadaan ucapan ini sebagai jawaban bagi pertanyaan sebelumnya, jelas terpahami sebagai isyarat bagi *ta'lîl*. Contoh lain yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî adalah ayat yang menjelaskan alasan keharaman *khamr*.

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (المائدة: ٩١)

Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamr dan berjudi, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang, maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu). (Q.S. al-Maidah: 91)

Ayat ini menjelaskan tentang *ta'lîl* keharaman *khamr*, sehingga dapat diterapkan kepada setiap minuman yang memabukkan. Bentuk lain yang termasuk dalam kategori *al-îmâ'* adalah penyebutan *s̱îfah* tertentu sebelum ketetapan hukum, misalnya ayat yang menjelaskan tentang haid.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (البقرة: ٢٢٢)

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah:"Haidh itu adalah kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri. (Q.S. al-Baqarah: 222).[14]

---

14 Dalam terjemahan Departemen Agama RI, kata *adhâ* diartikan dengan kotoran, lihat kembali dalam; *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta; Departemen Agama RI., edisi baru-revisi, terjemah, 1995), hal. 54. Memang secara umum kata

Ayat ini dipahami sebagai *ta'lîl*, sehingga ketetapan hukum menjadi lebih luas, termasuk larangan melakukan hubungan intim pada anus (sodomi). Karena pada organ ini selalu ada kotoran, namun berbeda dengan *istihadah* (darah penyakit) yang sifatnya temporer.

Al-îmâ' membutuhkan *qarînah* dan *munâsabah* sebagai penguat bagi petunjukan *nass* terhadap *ta'lîl*. Petunjukan *nass* kepada *al-'illah* dalam kategori *al-îmâ'* terbagi empat.

1). Nabi mengetahui suatu kejadian baru, lalu beliau menetapkan hukumnya, contohnya hadis tentang *kaffârah* bagi orang yang ber-*jimâ'* di bulan Ramadhan.[15] Keberadaan *ta'lîl* pada hadis ini dipahami karena pernyataan ini merupakan jawaban bagi persoalan yang disampaikan dan ditanyakan kepada Rasulullah.

2). *Al-Syâri'* menyebutkan satu *sîfah* ketika menyatakan hukum, namun *sîfah* itu tidak dijelaskan sebagai *ta'lîl*. Tetapi jika *sîfah* itu dianggap tidak berpengaruh bagi penetapan hukum dan bukan pengwajib wujud hukum, tentu penyebutannya tidak berfaedah. Jenis *al-îmâ'* ini menurut al-Ghazâlî terbagi kepada lima:

   (1) Menyebutkan *sîfah* pada saat menjawab permasalahan (*isykâl*), contohnya menyebut kata *tawwâfîn* ketika menjawab pertanyaan tentang kenajisan kucing.

   (2) Suatu *sîfah* yang sebenarnya tidak perlu, disebutkan pada posisi suatu hukum. Seperti ucapan Nabi Saw.

---

ini menunjuk kepada makna kotoran (*al-qadhar*), namun menurut al-Qurtubî, kata ini juga ditafsirkan sebagai sesuatu yang menyakiti/menyusahkan karena baunya. Lihat kembali: Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.), jil. III, hal. 75

15 Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, jil. IV, hal. 233

ketika beliau berwudhuk dengan air rendaman kurma:[16]

تمرة طيبة، وماء طهور

"Kurma baik, dan air suci".[17]

Perbuatan Rasulullah disini, menunjukkan kebolehan berwudhuk dengan air rendaman kurma, sedangkan ucapan beliau menunjukkan alasannya. Jikalau tidak terpahami bahwa ini adalah *al-'illah* yang berpengaruh bagi kebolehan berwudhuk dengannya, tentu penyebutan sifat baik kurma dan sucinya air tidak berfaedah apa-apa.

(3) Jenis ketiga dapat dipahami pada hadits yang melaknat Yahudi karena menjadikan kuburan para nabi sebagai tempat ibadah.

لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مسجدا

Allah melaknat kaum Yahudi dan Nasrani, mereka menjadikan kubur nabi-nabi mereka sebagai tempat ibadah.[18]

Walaupun tidak dengan lafaz *ta'lîl*, namun dari hadis ini terpahami adanya pen-*ta'lîl*-an, bahwa mereka dilaknat karena perbuatan ini, meskipun mereka juga dilaknat karena kekafiran mereka.

(4) Membicarakan satu *s̲îfah* disertai persetujuan (*taqrîr*), seperti pada hadis berikut:

---

16 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 24. Umumnya *nabîdh al-tamr* dipahami s - bagai air perasan dari kurma, sehingga sebagian ulama menolak dan sebagian membolehkan berwudhuk dengannya. Sebagian ulama Syâfi'iyyah menyatakan bahwa hadis ini tidak *sah̲îh̲*, namun menurut al-Ghazâlî, hadis ini *sah̲îh̲*, tetapi yang dimaksud bukan perasan kurma yang menjadi *nabîdh*, tapi air yang digunakan untuk merendam kurma ketika hendak diperas.

17 Abû Dâwd, *Sunan Abû Dâwd*, jil. I, hal. 32. Dalam *kitâb al-t̲aharah, bâb* 42

18 Ibn H̲ajar al-'Asqalânî, *Fath̲ al-Bârî fî Syarh̲ S̲ah̲îh̲ al-Bukhârî*, jil. III, hal. 290

أن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أ ينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا نعم، فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك.

Sa'd ibn Abî Waqqâs̲ Ra. berkata; Saya mendengar ketika Rasulullah Saw. ditanyai tentang jual beli kurma kering dengan kurma basah. Maka beliau berkata: "Apakah kurma berkurang ketika kering?". Mereka menjawab; benar, Lalu Rasulullah Saw. melarangnya.

Pada hadis ini terdapat tiga sisi yang menunjukkan *nas̲s̲* kepada *ta'lîl*. Pertama penggunaan *fâ' al-ta'qîb* dalam periwayatan, kedua, pelarangan dari nabi, dan ketiga, pembicaraan dan persetujuan atas *s̲îfah* yang sedang dibicarakan.

(5) Menjawab satu persoalan dengan cara menyebut suatu bandingan bagi persoalan yang ditanyakan.

قال عمر بن الخطاب: هششت فقبلت وانا صائم فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم أمرا عظيما قبّلت وانا صائم قال: "أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم"

'Umar ibn al-Khat̲t̲âb berkata, suatu hari saya sangat gembira sehingga saya mencium isteri saya, padahal saya sedang berpuasa. Lalu saya mengutarakannya kepada Rasulullah: "Ya Rasulallah, saya telah melakukan kesalahan besar, saya mencium isteri saya, padahal saya sedang berpuasa". Beliau bersabda: "Apa pendapatmu, kalau kamu berkumur-kumur, padahal kamu sedang berpuasa?".[19]

Dari hadis ini dapat dipahami, bahwa yang menjadi sebab batalnya puasa adalah menunaikan syahwat. Buk-

19 Abû Dâwd, *Sunan Abû Dâwd*, jil. I, hal. 550. Dalam *Kitâb al-S̲awm, bâb* 33.

tinya, berkumur-kumur (pada waktu wudhuk) tidak membatalkan puasa, padahal berkumur-kumur dapat mengantarkan kepada menunaikan syahwat perut (*ma'iddah*). Ketika berkumur tidak dianggap menunaikan syahwat perut, maka ketiadaan menunai syahwat menjadi sebab tidak batalnya puasa. Dengan demikian, mencium adalah mukaddimah bagi syahwat *farj*, dan tidak membatalkan puasa karena tidak sampai pada taraf menunaikan syahwat *farj*. Maka dapat dipahami, bahwa sisi yang menghubungkan antara kumur-kumur dan mencium, memiliki pengaruh bagi ketetapan hukum.[20]

Contoh lain, pertanyaan yang diajukan seseorang kepada Rasulullah, ia mengemukakan bahwa saudara perempuannya bernazar untuk naik haji. Tetapi ia keburu meninggal sebelum sempat menunaikan nazar.

فقال النبى صلى الله عليه وسلم: "لو كان عليها دين أكنت قاضيه ؟" قال: "نعم"، قال:" فاقض الله فهو أحق بالقضاء".

Nabi Saw. bersabda: "Kalau dia memiliki hutang, apakah kamu akan membayarnya?", orang itu menjawab: "Iya", Nabi berkata: "Maka bayarlah hutangnya kepada Allah, karena hutang kepada Allah lebih berhak dibayar".[21]

3). *Al-Syâri'* membedakan hukum antara dua objek dengan menyebut *s̲îfah* pembedanya. Maka ini adalah pertanda bahwa *s̲îfah* pembeda tersebut merupakan pengwajib wujudnya hukum. Kadangkala *al-Syâri'* hanya menyebut satu objek dan kadang menyebut kedua objek hukum.

(1) Mencukupkan dengan hanya menyebut ketentuan hu-

---

20 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 26

21 Ibn H̲ajar al-'Asqalânî, *Fath̲ al-Bârî*, jil. XI, hal. 815

kum bagi salah satu dari dua objek hukum, misalnya sabda Rasulullah Saw.:

القاتل لا يرث

Pembunuh tidak mewarisi.[22]

Diketahui bahwa kekerabatan telah ditetapkan oleh *al-Syâri'* sebagai sebab untuk menjadi ahli waris bagi seseorang, lalu hadis di atas menyebut ketentuan yang berbeda. Ketika hadis ini menyatakan bahwa ahli waris yang membunuh tidak boleh menerima warisan. Maka diketahui bahwa membunuh menjadi *al-'illah* bagi gugurnya seorang ahli waris dari ketentuan sebagai penerima warisan.

(2) Membedakan ketentuan bagi dua ketentuan hukum dengan menyebut batasannya. Misalnya ketentuan tentang tidak boleh berhubungan intim dalam masa haid, berakhir sampai tiba masa sucinya wanita.

. . . وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ . . . (البقرة: ٢٢٢)

Dan jangan kamu mendekati mereka hingga mereka suci.

Dengan adanya pembatasan ini, dipahami bahwa ketentuan tidak boleh berhubungan intim di-*ta'lîl* dengan kondisi wanita yang sedang dalam masa haid.

Contoh lain:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا (أالنساء: ٤٣)

22 Al-Turmudhî, *Jâmi' al-Turmudhî*, (Riyadh: Dâr al-Salâm, 1999), hal. 484. D - riwayatkan pada bab *farâ'id*, hadist nomor 2109. lihat juga: Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, (Riyadh: Dâr al-Salâm, 1999), hal. 381. hadist nomor 2645.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. (Q.S. al-Nisâ': 43).

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرة: ٢٣٠)

Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. (Q.S. al-Baqarah: 230).

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ (المائدة: ٨٩)

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah yang kamu sengaja. (Q.S. al-Baqarah: 230).

(3) Menyebutkan ketentuan hukum bagi kedua objek yang dibicarakan, seperti pada hadis yang menjelaskan tentang bagian pasukan dari harta *ghanîmah*. Rasulullah membedakan bagian antara pasukan pejalan kaki dengan pasukan yang menaiki kuda.

قال: أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة نفر ومعنا فرس، فأعطى كل إنسان منا سهما وأعطى الفرس سهمين.

Kami (sejumlah empat orang pasukan) mendatangi Rasulullah Saw., di antara kami ada yang membawa kuda, maka beliau memberi setiap satu orang kami satu bagian dan untuk kuda dua bagian.[23]

Pada hadis ini jelas dipahami, bahwa perbedaan antara dua objek hukum ini menjadi *al-'illah* yang berpengaruh

23 Abû Dâwd, *Sunan Abû Dâwd*, jil. I, hal. 633, dalam *kitâb al- jihâd, bâb*. 143

bagi pembedaan hukum keduanya.

(4) Menyebutkan perbedaan antara dua objek hukum. Misalnya jawaban Rasulullah atas pertanyaan Umm Salâmah, karena Umm Salâmah melihat Rasulullah shalat dua rakaat setelah shalat asar. Padahal diketahui bahwa shalat setelah asar dilarang.

يا بنت أبى أمية، سئلت عن الركعتين بعد العصر، وإنه أتانى ناس من عبد القيس فشغلونى عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما ها تان.

Wahai anak perempuan Abî Umayyah, engkau menanyaiku tentang dua rakaat shalat setelah shalat asar, sebenarnya aku didatangi oleh orang-orang dari kaum 'Abd al-Qays yang membuat aku sibuk sehingga tidak sempat melaksanakan shalat dua rakaat setelah zuhur, dua rakaat itulah yang aku kerjakan (setelah shalat asar).[24]

Hadis ini memberikan penjelasan yang membedakan antara shalat yang dilarang dan shalat yang dibolehkan melakukannya pada waktu-waktu haram shalat. Dengan demikian, perbedaan yang ada pada keduanya menjadi *al-'illah* bagi ketentuan bolehtidaknya shalat tersebut dikerjakan di waktu haram. Sehingga disimpulkan bahwa setiap shalat yang memiliki sebab, boleh dikerjakan dalam waktu-waktu haram shalat.

4). Melarang sesuatu yang menghalangi terlaksananya perbuatan wajib, menunjukkan bahwa yang menjadi *al-'illah* adalah keadaan yang menghambat pelaksanaan sesuatu yang wajib. Contohnya larangan jual beli pada saat shalat Jumat dilaksanakan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (الجمعة: ٩)

24 Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, jil. III, hal. 156

Wahai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sembahyang pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. (Q.S. al-Jumu'ah: 9).

Ayat ini memerintahkan untuk pergi melaksanakan shalat Jumat dan melarang jual beli yang merupakan penghambat yang merintangi seseorang untuk pergi menunaikan shalat Jumat.

3. *Al-Tanbîh*

Al-Tanbîh adalah, keberadaan *al-sabab/ta'lîl* yang ditandai dengan penggunaan s̲îghah; syart̲, jazâ' atau *fâ'* yang bermakna *ta'qîb* atau *tasbîb*.[25] Contohnya penggunaan *fâ'* yang bermakna sebab-akibat (*tasbîb*) pada ayat berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (المائدة: ٣٨)

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. (Q.S. al-Maidah: 38).

Hadis berikut adalah contoh penggunaan *fâ ta'qîb*.

قوله عليه السلم: "من أحياء أرضا ميتتا فهي له"

Rasulullah Saw. bersabda: "Barangsiapa yang menghidupkan tanah mati, maka tanah itu menjadi miliknya".[26]

Pada kedua contoh ini, penggunaan huruf *fâ'* jelas dipahami sebagai petunjuk bagi sebab, artinya menjelaskan hubungan sebab akibat antara ketetapan hukum dengan objek hukum.

25 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 309

26 Ibn H̲ajar al-'Asqalânî, *Fath̲ al-Bârî*, jil. V, hal. 26. Dalam riwayat Bukhârî redaksi di atas dinyatakan sebagai ucapan 'Umar ibn al-Khat̲t̲âb, namun menurut Ibn H̲ajar, redaksi yang sama diriwayatkan dari Nabi oleh 'Amr ibn 'Awf.

Contoh lainnya dikutip beberapa potongan ayat berikut:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (المائدة: ٦)

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki. (Q.S. al-Mâ'idah: 6).

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ (البقرة: ٢٨٢)

Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. (Q.S. al-Baqarah: 282)

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (النساء: ٢٥)

Dan barangsiapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. (Q.S. al-Nisa: 25).

. . . فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا . . . (النساء: ٤٣)

Kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu.

Selain contoh di atas, penggunaan *fâ' ta'qîb* yang dipakai oleh perawi hadis juga termasuk dalam bagian ini, misalnya hadis yang meriwayatkan tentang bersujudnya Rasulullah ketika lupa dalam shalat.

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام من اثنتين من الظهر لم يجلس بينهما ، فلما قضى صلاته سجد سجدتين، ثم سلم بعد ذلك .

Nabi Saw. bangkit berdiri dari rakaat kedua dalam shalat zuhur tanpa duduk antara keduanya, maka manakala shalat beliau selesai, beliau melakukan sujud dua kali, kemudian setelah itu baru salam.[27]

Fâ' ta'qîb yang digunakan oleh perawi pada hadis ini menunjukkan pen-*ta'lîl*-an sujud dua kali dengan kelupaan yang terjadi dalam shalat.

b. Keberadaan *al-munâsabah* pada *na<u>ss</u>*.

Dengan memperhatikan pembahasan al-Ghazâlî dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, terlihat bahwa pembagian dan urutan metode penemuan *al-'illah* dengan dalil *naqliyyah*, dibuat berdasar jelas-tidaknya petunjuk *na<u>ss</u>* terhadap *al-'illah* secara tekstual. *Al-<u>S</u>arî<u>h</u>* ditempatkan pada urutan pertama, kemudian penjelasan tentang *al-tanbîh* dan *al-îmâ'*, disatukan dalam bagian pembahasan *al-tanbîh*. Dan ketika membahas rinciannya, al-Ghazâlî menempatkan *al-tanbîh* dengan *fâ' al-ta'qîb/al-tasbîb* pada urutan pertama. Baru kemudian ia membahas petunjukan *al-'illah* dengan metode *al-îmâ'* pada urutan yang kedua, dengan disertai komentarnya bahwa tingkatan *al-îmâ'* berada di bawah apa yang dibahasnya lebih awal.[28]

وهذا مرتبته دون المرتبة السابقة، إذ لا يفهم التعليل فى هذا المقام إلا إذا عرف أنه أجاب به عن سؤاله، وأنه لم يذكر ذلك ابتداء بعد الإعراض عن كلامه .

*Pembahasan ini (*al-îmâ'*), tingkatannya lebih rendah dari yang sebelumnya (*al-tanbîh*). Karena pada jenis ini (*al-îmâ'*), pen-*ta'lîl*-an tidak akan terpahami tanpa mengetahui bahwa suatu ungkapan dikemukakan untuk menjawab pertanyaan. Dan ungkapan itu bukan disampaikan setelah berpaling dari menjawab si penanya (setelah membicarakan topik pertanyaan).*

27 Ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalânî, *Fat<u>h</u> al-Bârî*, jil. III, hal. 137

28 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 20.

Dari kutipan ini, dapat dipahami dengan jelas, bahwa pertimbangan al-Ghazâlî dalam menentukan urutan adalah jelas-tidaknya petunjukan teks *na<u>ss</u>* terhadap *ta'lîl*. Tingkat pertama (*al-<u>s</u>arî<u>h</u>*) adalah yang terkuat karena *al-Syâri'* secara pasti menunjukkan *al-'illah* dengan lafaz *ta'lîl*. Sementara *al-tanbîh* dengan *fâ' al-ta'qîb/al-tasbîb* berada di bawah *al-<u>s</u>arî<u>h</u>*, karena tingkat kejelasannya lebih rendah dari pada teks yang menggunakan *<u>s</u>îghat al-ta'lîl*. Sedangkan tingkat kejelasan pada *al-îmâ'* lebih rendah dari *al-tanbîh*, karena teksnya sendiri tidak secara pasti menunjukkan kepada pen-*ta'lîl*-an. Kondisi teks yang mungkin saja dikatakan tidak mengandung *ta'lîl*, membuat *al-îmâ'* butuh akan adanya petunjuk lain (*qarînah*) dan juga *al-munâsabah* sebagai pendukung *ta'lîl*.

Sisi yang membedakan antara *al-tanbîh* dengan *al-îmâ'* adalah pada kesempurnaan kalimat (*al-mufîd*). Penggunaan *fâ' ta'qîb/tasbîb* menunjukkan sempurnanya kalimat, karena telah menyebutkan ketentuan dan objek hukumnya. Jika dikatakan bahwa kata setelah *fâ' ta'qîb/tasbîb* adalah pernyataan yang terpisah dari untaian kalimat sebelumnya, tentu susunan kalimat ini akan rusak dan terpotong. Demikian pula kalimat-kalimat yang berdiri sendiri, tidak boleh disusun dalam format *fâ' ta'qîb/tasbîb*, karena akan mengisyaratkan adanya hubungan sebab akibat. Sedangkan pada *al-îmâ'*, hanya pasti dalam penyebutan ketentuan hukum, adapun objek hukum, harus dikuatkan dengan *qarînah*. Oleh karena itu, ungkapan *al-Syâri'* yang hanya menyebutkan ketentuan hukum saja (tanpa menyebut objek hukum), harus dipahami sebagai jawaban atas pertanyaan sebelumnya. Hal ini mengharuskan penelusuran riwayat hadis, oleh karena itu, masih mungkin untuk diperdebatkan.[29]

Untuk mendapatkan gambaran yang jelas, perlu ditelusuri kembali contoh-contoh *al-îmâ'* yang dikutip pada pemba-

---

29 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 21

hasan sebelumnya. Pada jenis *al-îmâ'* yang pertama, al-Ghazâlî mencontohkan ketetapan Nabi Saw. tentang masalah *kaffârah*. Beliau menyampaikan ketetapan hukum sebagai jawaban atas suatu kejadian. Diriwayatkan bahwa seorang lelaki datang mengadukan keterlanjurannya melakukan hubungan intim dengan isterinya pada siang bulan Ramadhan. Lalu Rasulullah memerintahkan untuk membayar *kaffârah*.[30] Jenis ini peringkatnya berada di bawah *fâ' ta'qîb*, karena pen-*ta'lîl*-an tidak akan terpahami kecuali jika diketahui bahwa ketetapan itu disampaikan sebagai jawaban atas suatu kejadian atau pertanyaan. Maka pada kondisi ini, *munâsabah* dibutuhkan, karena *munâsabah* dapat menjadi *qarînah* yang jelas, ia menjadi petunjuk yang mendukung fakta adanya tanya-jawab. Dan pada akhirnya, ia mengisyaratkan kepada *ta'lîl* wajib *kaffârah* dengan melakukan *jimâ'* pada siang hari bulan Ramadhan.[31]

Demikian pula *munâsabah* dibutuhkan pada jenis *al-îmâ'* yang kedua, yaitu kondisi di mana *al-Syâri'* menyebut *s̲îfah* tertentu ketika menjelaskan suatu ketetapan hukum, tapi *s̲îfah* tersebut tidak dinyatakan sebagai *al-'illah*. Dari contoh-contoh yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî, jelas bahwa teks *nas̲s̲* tidak memberi kejelasan tentang status *s̲îfah* tersebut sebagai *al-'illah*. Akibatnya, keberadaan *s̲îfah* ini tidak bisa dipastikan sebagai *al-sabab* atau *al-'illah* bagi hukum, namun ketika diperhatikan, *s̲îfah* ini memiliki kesesuaian dengan hukum. Bahkan jika dikatakan bahwa *s̲îfah* ini tidak berpengaruh bagi hukum (*ghayr mû'aththir fî al-h̲ukm*) dan tidak menjadi pengwajib hukum (*ghayr mûjib li al-h̲ukm*), tentu penyebutan *s̲îfah* ini tidak ada faedahnya. Oleh karena itu, penyebutan *s̲î*-

30 Ibn H̲ajar al-'Asqalânî, *Fath̲ al-Bârî*, jil. III, hal. 137

31 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 20. Meskipun demikian, kadangkala *mun -sabah* saja tidak cukup sebagai *qarînah*, butuh kepada yang lain yaitu *qarînat al-h̲âl*, dan cara periwayatan dari perawi adalah satu petunjuk kuat terhadap *h̲âl*.

fah ini oleh *al-Syâri‘* mengindikasikan keberadaannya sebagai *al-‘illah*.[32] Kalau diperhatikan, contoh hadis yang menyebut kata "*tawwâfîna*" ketika Rasul menjawab pertanyaan tentang kenajisan kucing, kodisi kucing yang selalu berkeliaran di sekitar manusia jelas menjadi pertimbangan bagi ketetapan tidak najisnya kucing. Ini menunjukkan *ta‘lîl* dengan *maslahah*, kucing termasuk binatang pemangsa, yang mana air liur binatang pemangsa dipandang najis. Namun dalam konteks penemuan *al-‘illah* pada dalil *naqliyyah*, *Syifâ' al-Ghalîl* hanya memperhatikan sisi petunjukan teks *nass* kepada *al-‘illah*.

Demikian pula pada jenis *al-îmâ'* yang ketiga, yang diutamakan adalah petunjukan *nass* terhadap *al-‘illah*, yaitu satu sisi dari ungkapan *al-Syâri‘* yang mengindikasikan penetapan sesuatu sebagai *al-‘illah*. Contohnya, pada masalah warisan sudah ada ketetapan bahwa kerabat adalah ahli waris dari harta seseorang. Kemudian Rasulullah menetapkan bahwa ahli waris yang membunuh pewarisnya tidak mendapat warisan. Secara tekstual kata *al-qâtil* adalah *al-‘illah*, namun kondisi *sîghah* yang tidak menggunakan *fâ' ta‘qîb/tasbîb*, membuat kata "*al-qâtil*" dalam hadis lebih berpeluang untuk dipahami bahwa; *ma‘nâ munâsabah*[33] yang dikandungnya lah sebagai *al-‘illah*. Dengan demikian mutu kejelasan *al-‘illah* pada *al-îmâ'* lebih rendah dari *al-tanbîh* dengan *fâ' ta‘qîb*. Seperti hadis "*Man massa dhakarahu falyatawadda*"", keberadaan *fâ' ta‘qîb* memperkuat "*massa dhakarahu*" sebagai *al-‘illah*, walau pun tidak ditemukan sisi *munâsabah* antara ketentuan hukum dan objek hukumnya.

Penelitian terhadap *nass* yang menggunakan *fâ' ta‘qîb*,

---

32 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 23

33 *Ma‘nâ munâsabah*-nya adalah menetapkan hukum yang berlawanan de - gan niat pembunuh. Si pembunuh ingin segera mendapat warisan, maka dihukum dengan tidak mendapat warisan.

menghasilkan kesimpulan bahwa *nass* ini umumnya memiliki *ma'nâ munâsabah* yang berlaku khusus pada *sîfah* yang disebut oleh *nass*. Menjadi penguat keberadaan *sîfah* yang disebut *nass* sebagai *al-'illah*. Mungkin inilah yang menjadi dasar pemikiran al-Ghazâlî sehingga menggeneralisir hal ini, bahwa setiap *sîfah* dalam *nass*/*sîghah* yang disebut sebelum *fâ' ta'qîb* adalah *al-'illah*. Dengan demikian, *sîghah* yang menggunakan *fâ' ta'qîb* tidak memerlukan *munâsabah* dan lebih kuat petunjukannya kepada *al-'illah* dari pada *al-îmâ'*, karena lahiriah teks, lebih kuat sebagai petunjuk keberadaan *al-'illah*. Jadi *al-'illah* adalah sesuatu yang ditentukan oleh *al-Syâri'* sebagai tempat bergantung hukum, tanpa meninjau sisi *munâsabah*-nya. Bisa saja *al-Syâri'* menjadikan *sîfah* yang tidak *munâsabah* sebagai pengwajib hukum. Yaitu *sîfah* yang tidak mungkin dinalar kesesuaiannya dengan hukum seperti ketentuan batalnya wudhuk dengan menyentuh organ intim.

Jika *sîfah* yang disebutkan *nass* tidak dapat dinalar kesesuaian dan pengaruhnya dengan ketetapan hukum, lalu bagaimana dapat dikatakan bahwa *sîfah* itu adalah *al-'illah*? Bagi al-Ghazâlî, tidak ada jalan untuk mengingkari bahwa *sîfah* itu adalah tanda bagi hukum dan tempat bergantung bagi hukum. Jika ada yang menolak penamaannya sebagai *al-'illah* maka tidak boleh ada bantahan pada peristilahan (*al-itlâqât*), karena *al-'illat al-syar'iyyah* adalah tanda. Demikian pula *al-munâsabat al-mukhayyalah*, ia tidak mewajibkan hukum dengan sendirinya, ia menjadi pengwajib hukum karena *al-Syâri'* menjadikannya sebagai sebab bagi *wujûb*-nya hukum.[34] Jadi *al-sabab* dan *al-'illah* sama-sama menjadi tanda bagi hukum, dan memiliki pengaruh bagi wujud hukum pada *nass*. Keberpengaruhan ini diketahui melalui *nass*, bukan karena akal menemukan kesesuaian dan pengaruhnya sebagai pengwajib.

---

34 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 27

Pernyataan ini mengesankan bahwa al-Ghazâlî hanya memandang *al-'illah* sebagai tanda bagi hukum, sehingga tidak berbeda dengan pendapat umum kalangan Syâfi'iyyah, sebagaimana yang disimpulkan oleh al-Bûṯî. Namun ketika al-Ghazâlî menambahkan bahwa *al-munâsabat al-mukhayyalah*, dijadikan sebagai pengwajib hukum oleh *al-Syâri'*, pendiriannya menjadi berbeda. Ini mengindikasikan sikapnya yang mengakui pengaruh *al-munâsabah* dalam menetapkan *al-'illah*. Namun dalam konteks penemuan *al-'illah* pada dalil *naqliyyah*, *al-munâsabah* haruslah dalam dimensi penggunaan *al-Syâri'*.

Hal ini lebih jelas dipahami pada *al-îmâ'* jenis keempat, misalnya pada contoh ayat yang melarang jual beli pada saat shalat Jumat akan dilaksanakan. Redaksi ayat menjadi petunjuk bahwa pelarangan jual beli bukan berarti penjelasan bagi tidak sahnya jual beli. Karena ayat ini diturunkan untuk menjelaskan masalah pelaksanaan shalat Jumat, bukan sebagai penjelasan bagi jual beli yang boleh dan tidak boleh. Ketika ditelusuri, dipahami bahwa pelarangan itu disebabkan oleh aktivitas jual beli yang menghambat seseorang untuk pergi shalat Jumat. Maka ketetapan ini di-*ta'diyah* kepada aktivitas lain, selain jual beli.[35] Pada ketentuan ini, akal menemukan *munâsabah* antara perintah meninggalkan jual beli dengan perintah untuk segera pergi menunaikan shalat Jumat.

Dari contoh-contoh *al-îmâ'* yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî, terlihat bahwa *al-'illah* ditemukan dari petunjukan *naṣṣ*. Baik melalui *ṣîghah* langsung dengan penyebutan satu *ṣîfah*, atau isyarat yang terkandung dari redaksi *naṣṣ*. Masalahnya, pada sebagian kasus, keberadaan *munâsabah* justru menjadi petunjuk untuk berpaling dari *ṣîghah*. Misalnya hadis yang melarang hakim memutuskan perkara dalam kondisi marah, *munâsabah* yang terkandung padanya adalah; hubungan antara

35 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 29

ketetapan tersebut dengan timbulnya kelabilan jiwa akibat marah. Kelabilan jiwa berisiko akan mengakibatkan timbulnya keputusan salah, atau tidak adil yang tidak diinginkan *syar'*. *Munâsabah* yang ada padanya tidak hanya mempercepat pemahaman bagi pen-*ta'lîl*-an larangan tersebut dengan *ghadb*. Malah mengarahkan pemahaman kepada *ta'lîl* dengan *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh kata *ghadb* (marah), yaitu kelabilan jiwa. Pengertian yang dikandung oleh kata marah (*ma'nâ munâsabah*), menggantikan posisi kata *ghadb* sebagai *al-'illah*. Dengan demikian, *sîghat al-nass* tidak serta-merta menunjukkan *al-'illah* meski pun jelas menunjukkan adanya *ta'lîl*. *Sîghah* hanya dimungkinkan sebagai petunjuk bagi *al-sabab*, justru *al-munâsabah* yang mengantar kepada *al-'illah*.

Terkait dengan hal ini, al-Ghazâlî menyatakan bahwa bagi sebagian ulama, kadangkala *al-munâsabah* dipandang sebagai syarat tersendiri. Karena ketetapan hukum yang sesuai dengan *al-munâsabah*, merupakan petunjuk bagi pengakuan atas peranan *al-munâsabah* sebagai syarat. Hal ini dapat dijelaskan dengan memperhatikan *nass* yang tidak menyebutkan *sîfah* tertentu dalam redaksinya. Misalnya ayat yang menetapkan tentang haramnya *khamr*:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (المائدة: ٩٠)

Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminun) khamr, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (Q.S. al-Mâ'idah: 90).

Perintah menjauhi *khamr* dalam ayat di atas dipahami sebagai ketetapan yang mengharamkan konsumsi *khamr*, namun dalam ayat ini tidak ditemukan penyebutan *sîfah* tertentu se-

bagai *al-'illah*. Akan tetapi, pada ayat ini akan terpahami adanya isyarat bagi pengharaman *khamr* karena alasan sifatnya yang memabukkan dan merusak akal. Bukan karena alasan warna, atau aromanya yang tajam, sebab warna dan aroma tidak memiliki kesesuaian dengan tujuan pelarangan meminum *khamr*. Oleh karena itu, jika penemuan *al-'illah* terkait dengan *nas̲s̲* yang hanya menyebutkan ketentuan hukum saja, tanpa menyebut *s̲îfah* tertentu yang terindikasi sebagai *al-'illah*, maka akan sangat terasa adanya perbedaan antara *s̲îfah* yang memiliki *al-munâsabah* dengan yang tidak.[36] Mungkin berdasar kepada kenyataan inilah, maka sebagian ulama mengharuskan adanya *munâsabah* dalam menentukan status suatu *s̲îfah* sebagai *al-'illah*.

Namun begitu, penjelasan di atas belum menjawab pertanyaan tentang apakah *al-'illah* ditunjukkan oleh teks *nas̲s̲* atau oleh *munâsabah*, ketika *ma'nâ munâsabah* potensial sebagai *al-'illah*. Di sini ditemukan pertentangan antara mengutamakan *s̲îghat al-nas̲s̲* atau *munâsabah* yang menjadi petunjuk kepada *ma'nâ munâsabah*. Sikap al-Ghazâlî yang mendahulukan *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb* dari *al-îmâ'* dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, mengindikasikan bahwa ia cenderung untuk berpegang kepada teks. Namun dalam metode *al-îmâ'*, *al-'illah* justru ditemukan karena petunjuk yang dipahami dari adanya *munâsabah*. Dengan demikian, apa yang diperoleh melalui *al-îmâ'*, memiliki unsur yang mempercepat pengetahuan dan penemuan posisi *al-'illah*. Sedangkan teks *nas̲s̲* yang redaksinya menggunakan *fâ' ta'qîb/ tasbîb*, tidak secara langsung menjadi petunjuk kepada *al-'illah*, bisa saja *s̲îfah* yang disebutkan itu hanya *al-sabab*. Lalu, manakah dari keduanya yang lebih jelas dalam perannya sebagai petunjuk adanya *ta'lîl* dan sebagai faktor penentu posisi *al-'illah* bagi ketetapan hukum?

---

36 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 27

c. Pengaruh *munâsabah* bagi ketetapan hukum

Pada pembahasan di atas terlihat bahwa dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî menyatakan bahwa *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb* lebih jelas dari dari *al-îmâ'*. Keberadaan *munâsabah* hanya menjadi faktor pendukung yang akan mempercepat pemahaman atas berposisinya suatu *sîfah* sebagai *al-'illah*. Namun dalam kitab *al-Mustasfâ*, ia menempatkan *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb* di bawah *al-îmâ'*. Tentunya perbedaan ini menimbulkan tanda tanya tentang dasar pertimbangannya. Jika susunan urutan dalam kitab *al-Mustasfâ* dirumuskan berdasar suatu pertimbangan tertentu, maka perbedaan urutan dari kedua kitab ini dapat dipahami sebagai perubahan orientasi dalam menyusun urutan.

Tabel V. Perbedaan Prioritas Urutan pada Sistematika *Nass* dalam Menunjukkan Keberadaan *al-'illah* antara Kitab *al-Mustasfâ* dan *Syifâ' al-Ghalîl*

Dalam Kitab *al-Mustasfâ*		**Dalam Kitab *Syifâ' al-Ghalîl***	
1. *Nass*	1. *Sarîh* 2. *Îmâ'* 3. *Tanbîh*	1. *Nass*	*Al-Sarîh*
		2. *Al-Tanbîh*	1. *Fa' ta'qîb wa tasbîb*
		3. *Al-Îmâ'*	2. *Hukm ba'd wasf* 3. *Dhikr wasf mû'aththir* 4. *Dhikr sifah fâsilah* 5. *Al-nahy 'amma yamna' min al-wâjib*

Salah satu hal yang mengindikasikan berubahnya orientasi al-Ghazâlî dalam penyusunan urutan adalah redaksi kalimat yang digunakan. Ketika ia menjelaskan bagian kedua dari cara-cara penetapan *al-'illah* dengan dalil-dalil *naqliyyah*, ia mengatakan:

الضرب الثانى: التنبيه والإيماء على العلة، كقوله عليه وسلم لما سئل عن الهرة: "إنها من الطوافين

عليكم أو الطوافات" فإنه وإن لم يقل لأنها أو لأجل أنها من الطوافين، لكن أومأ إلى التعليل، لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيدا، فإنه لو قال: إنها سوداء أو بيضاء لم يكن منظوما إذ لم يرد التعليل.

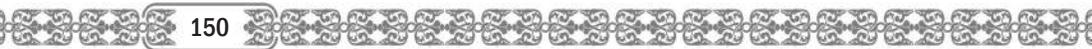
Bagian kedua: al-tanbîh *dan* al-îmâ' *atas* al-'illah*, seperti jawaban Nabi Saw. ketika ditanyai tentang kenajisan kucing: "Sesungguhnya kucing adalah bagian dari binatang yang berkeliaran di sekitar kamu". Meski pun jawaban ini tidak menggunakan kata* li annahâ *atau* li ajli*, namun susunan kalimat ini mengandung isyarat pen-*ta'lîl*-an. Karena, kalau tidak dimaksudkan sebagai* ta'lîl*, tentu penyebutan* s̲îfah t̲awwâfîn *(berkeliaran di sekitar kamu) tidak berfaedah. Seandainya beliau menjawab dengan kalimat: "Sesungguhnya kucing itu berwarna hitam", atau berwarna putih, tentu tidak akan sesuai dengan susunan kalimat, karena tidak menunjukkan pen-*ta'lîl*-an*.

Dan ketika menjelaskan bagian ketiga, al-Ghazâlî mengatakan:

الضرب الثالث: التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التى هي للتعقيب والتسبيب، كقوله عليه وسلم: "من أحيا أرضا ميتة فهي له"

Bagian ketiga: al-tanbîh *atas* al-sabab *dengan menggunakan redaksi kalimat yang mengaitkan wujud hukum atas ada-tidaknya* al-sabab *dengan menggunakan* s̲îghat al-jazâ'*,* syart̲*, dan huruf* fâ' *yang menunjukkan sebab akibat (*tasbîb*) dan urutan (*ta'qîb*). Seperti sabda Nabi Saw.: "Barangsiapa yang menghidupkan tanah mati, maka tanah itu menjadi miliknya".*

Terlihat dalam menjelaskan bagian kedua, al-Ghazâlî memakai redaksi "*al-tanbîh wa al-îmâ' 'alâ al-'illah*", sedangkan dalam menjelaskan bagian ketiga ia menggunakan redaksi "*al-tanbîh 'alâ al-sabab*". Terindikasi bahwa al-Ghazâlî membedakan keduanya antara yang menunjuk kepada *al-'illah* dan yang menunjuk kepada *al-sabab*.[37] Mengingat adanya kekhususan pada *al-*

37 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 308-309

'illah karena mengandung *munâsabah*, maka ini mengindikasikan perhatian al-Ghazâlî kepada keberadaan *al-munâsabah*. Al-Ghazâlî sendiri dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* ketika menjelaskan *ittirâd* dan *in'ikâs* menyatakan:[38]

ثم إن كان الوصف مناسبا ظهر تسميته علة وإن لم يكن مناسبا فالظاهر أن الحكم مضاف إليه.

Kemudian, jika s̲îfah memiliki kesesuaian dengan hukum, maka jelaslah penamaannya sebagai al-'illah. Namun jika tidak, maka hukum disandarkan kepada s̲îfah tersebut.

Dibanding dengan sistematika dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, maka dalam kitab *al-Mustas̲fâ* terindikasi adanya perubahan orientasi. Dalam kitab *al-Mustas̲fâ*, al-Ghazâlî cenderung lebih memperhatikan *munâsabah* yang ada pada *nas̲s̲* dalam upaya menentukan *al-'illah* dengan dalil *naqliyyah*. Maka *nas̲s̲* yang secara langsung mengisyaratkan *al-'illah* lebih kuat dari pada *nas̲s̲* yang menyebut *al-sabab*. Oleh karena itu, *al-îmâ'* lebih kuat dari *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb*, karena yang ditunjuk oleh *al-îmâ'* adalah *al-'illah* yang memiliki kesesuaian dengan hukum. Kesesuaian/*munâsabah* yang ada pada *al-îmâ'* menjadi indikator yang menuntun akal kepada *al-'illah*. Sementara *fâ' ta'qîb/tasbîb*, tidak secara langsung menuntun akal kepada *al-'illah*, tetapi menyebut satu *s̲îfah* yang masih harus diteliti untuk menentukan apakah *s̲îfah* itu *al-'illah* atau *al-sabab* yang mungkin saja mengandung *al-'illah* dan mungkin juga tidak. *Munâsabah* yang merupakan indikator, tidak secara langsung ditemukan, tapi harus diusahakan dari *nas̲s̲* lain. Jika *ma'nâ munâsabah* khusus berlaku pada *s̲îfah*, maka *s̲îfah* menjadi *al-'illah*, namun jika *ma'nâ munâsabah* lebih umum dari *s̲îfah*, maka *ma'nâ munâsabah* yang menjadi *al-'illah*. Sedang-

38 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 139

kan *s̲îfah*, hanya menjadi *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*. Memang secara kebahasaan, *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb* lebih kuat dan lebih jelas dari *al-îmâ'*, namun ia hanya kuat dalam hal petunjukan kepada adanya hubungan sebab akibat.

Al-Ghazâlî menyatakan, bahwa *al-tanbîh* dengan *s̲îghat al-jazâ'*, *syart̲* dan *fâ' ta'qîb/tasbib*, menunjukkan bahwa *s̲îfah* yang disebut oleh *nas̲s̲* itu *mu'tabar*. *S̲îfah* itu memiliki pengaruh bagi keterwujudan hukum, bukan hanya sekedar tempat di mana hukum bertempat. Adapun keberadaan *s̲îfah* tersebut sebagai *al-'illah* atau *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*, tidak didapatkan kejelasan dari *s̲îghah* sendiri. Kadangkala ia jelas dari satu sisi, namun masih dimungkinkan adanya *al-'illah* yang lain sehingga menimbulkan keraguan. Pada kondisi ini, yang diikuti adalah pengwajib yang ditunjuk oleh dalil. Sedangkan *al-îmâ'*, juga menunjukkan bahwa *s̲îfah* yang disebutkan oleh *nas̲s̲* bersifat *mu'tabar*, namun dalam artian tidak boleh digugurkan (*ilghâ*). Contohnya hadis yang menyatakan tidak boleh memutuskan perkara ketika marah. Ternyata hukum tidak digantungkan pada *s̲îfah*, tapi pada makna yang terkandung padanya.[39]

Dari kutipan ini terlihat perbedaan dimensi *al-Mustas̲fâ* dalam menilai perbedaan peringkat antara *al-îmâ'* dan *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb*. Pada *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb*, *s̲îghah* tidak langsung menunjukkan kepada *al-'illah* atau *al-sabab*, tapi melalui tahap pembuktian apakah *s̲îfah* itu sebagai *al-'illah* atau *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*. Di sini diperlukan bukti dan *al-munâsabah* yang mampu mengantar *z̲ann* kepada berposisinya *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah*, sehingga *s̲îfah* yang disebut oleh *nas̲s̲*, hanya berposisi sebagai *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*. Atau keberadaan *ma'nâ*

---

39 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 309

munâsabah justru memperkuat kekhususan berlakunya *s̲îfah* sebagai *al-'illah* pada *nas̲s̲*, sehingga tidak boleh di-*ta'diyah*. Sedangkan pada *al-îmâ'*, *s̲îghah* memiliki indikator yang menunjukkan penggantungan hukum kepada *ma'nâ munâsabah*, yaitu *al-munâsabah*. Oleh karena itu, *al-îmâ'* lebih dekat kepada berposisinya *ma'nâ al-munâsabah* sebagai *al-'illah*, namun *s̲îfah* yang ada pada *s̲îghah* tidak boleh ditinggalkan begitu saja.

Meskipun pada keduanya sama-sama dibutuhkan dalil sebagai bukti untuk perpaling dari *s̲îfah* yang disebut oleh *s̲îghat al-nas̲s̲*. Namun *fâ' ta'qîb/tasbîb* menjadi penghalang yang kuat untuk mengalihkan *al-'illah* kepada *ma'nâ munâsabah*, ia menjadi indikator bagi kuatnya posisi *s̲îfah* sebagai *al-'illah* pada *nas̲s̲*. Pada sebagian kasus, *al-munâsabah* menjadi penguat kekhususan berlakunya *s̲îfah* sebagai *al-'illah*, di mana *ma'nâ munâsabah* menjadi *al-'illat al-qâs̲irah* yang menghalangi *ta'diyah*. Sedangkan pada *al-îmâ'*, terdapat peluang yang lebih besar untuk lebih cepat memahami berposisinya *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah*, meski pun *s̲îfah* yang disebut oleh *nas̲s̲* tidak serta-merta boleh ditinggalkan. Jadi pen-*ta'lîl*-an pada *al-îmâ'* lebih jelas dan cepat ditemukan dibanding dengan *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb*.

Jika sistematika yang dibuat al-Ghazâlî dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* dibandingkan dengan *al-Mustas̲fâ*, maka perbedaan yang muncul adalah refleksi dari sulitnya menentukan sikap antara mengutamakan *s̲îfah* yang dikemukakan oleh *nas̲s̲* atau *ma'nâ munâsabah* yang dikandungnya. Dilihat dari indikasi kedekatan dengan maksud *syar'*, maka *al-îmâ'* lebih kuat, namun dari segi kekuatan *s̲îghah* (kebahasaan), *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb* lebih kuat dari pada *al-îmâ'*. Penulis menyimpulkan, bahwa sistematika dalam kitab *al-Mustas̲fâ* adalah cerminan dari sikap al-Ghazâlî yang telah melalui tahapan dan

proses pematangan. Ia mendahulukan *al-îmâ'* dari *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb* karena keberadaan *al-munâsabah* pada *al-îmâ'* lebih cepat mengantarkan pemahaman kepada penemuan *al-'illah*. Sedangkan pada *al-tanbîh* dengan *fâ' ta'qîb/tasbîb*, harus melalui tahap pembuktian yang memperlambat proses penemuan *al-'illah*. Selain itu, sistematika dalam kitab *al-Mustas̲fâ* juga ikut merefleksikan sikap al-Ghazâlî dalam menilai hakikat *al-'illah*, menunjukkan bahwa al-Ghazâlî tidak terikat dengan paham yang menjadikan *al-'illah* sebagai tanda semata.

Ia menyebut *al-'illah* sebagai tanda (*mu'arrif*) dari sisi terwujud hukum ketika *al-'illah* ada, baik *al-'illah* berupa *s̲îfah* atau *ma'nâ* yang dikandung oleh *s̲îfah*. Dalam konteks ini, yang diperhatikan adalah petunjukan dari *nas̲s̲* sendiri, yaitu penggunaan oleh *al-Syâri'* yang kadangkala memakai *s̲îfah* tertentu secara khusus dan kadangkala memaksudkan *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah*. Melihat kepada apa yang digunakan oleh *al-Syâri'* sebagai *al-'illah*, maka al-Ghazâlî menetapkan sisi keberpengaruhan *s̲îfah* dan *ma'nâ* sebagai ciri umum bagi *al-'illah* sehingga *al-'illah* dibahasakan sebagai *al-mû'aththir* atau *al-mûjib*. Sedangkan dalam penggambaran hakikat *al-'illah*, ditemukan bahwa *al-'illah* tidak terlepas dari *munâsabah*. Ia menjadi petunjuk bagi *al-'illah*, bisa saja *munâsabah* menjadi bukti bahwa *ma'nâ munâsabah* lah yang berposisi sebagai *al-'illah*, atau malah memperkuat kekhususan berlakunya hukum pada *s̲îfah*. Hal ini akan telihat pada contoh di bawah ini, sehingga tampak bahwa al-Ghazâlî memandang *al-'illah* dalam arti *al-bâ'ith*, bukan sebagai tanda semata.

Menurut al-Ghazâlî, dalam tataran praksis, penemuan *al-'illah* tidak terlepas dari *s̲îfah* yang disebutkan oleh *nas̲s̲* sebagai tempat penyandaran hukum. Hal ini jelas terlihat pada

hukum yang disandarkan kepada sebab tertentu seperti ketentuan potong tangan yang disandarkan kepada mencuri, rajam yang disandarkan kepada zina, *kaffârah* yang disandarkan kepada *jimâ'*, *kaffârah* yang disandarkan kepada pembunuhan yang tidak sengaja. Demikian pula ketentuan hukum yang disampaikan setelah sebab-sebab *hadîthah*, seperti ketentuan wajib *kaffârah* yang disampaikan Rasulullah begitu mendengar pengakuan orang yang melakukan *jimâ'* dalam bulan Ramadhan. Di sini tidak ada pemalingan isyarat *nass*, dan tidak berarti mengeluarkan *sîfah* yang disebutkan oleh *nass* dari kondisinya sebagai sesuatu yang *mu'tabar* atau berpengaruh bagi ketentuan hukum. Karena asal pen-*ta'lîl*-an adalah penyandaran (*al-idâfah*), hanya saja didapati adanya kemungkinan bahwa hukum di-*ta'lîl* dengan *sîfah* itu sendiri. Atau mungkin juga dikatakan bahwa hukum di-*ta'lîl* dengan *sîfah* karena *sîfah* tersebut mengandung makna yang dimaksudkan *syar'*, bukan karena *sîfah* itu sendiri.[40]

Dalam menyikapi komposisi teks *nass*, dirasakan bahwa sikap al-Ghazâlî cukup proporsional, bagi al-Ghazâlî, *nass* yang redaksinya menggunakan *sîghat al-jaza'*, *syart* dan *fâ' ta'qîb*/*tasbîb* secara kebahasaan adalah petunjuk dan isyarat bagi *ta'lîl*, bukan *munâsabah*. Namun keberadaan *munâsabah* lebih memperjelas *zann* dan mempercepat pemahaman dalam penemuan *al-'illah*. Tetapi harus diingat, bahwa dasar pen-*ta'lîl*-an harus melalui pemahaman *sîghat al-nass*, jadi dari sudut pandang ini, tidak diperlukan adanya syarat *munâsabah*.[41] Sedangkan pada *al-tanbîh* dan *al-îmâ'*, pada sebagian kasus keberadaan *al-munâsabah* hanya dibutuhkan untuk pendukung saja, dan pada sebagian kasus ia menjadi syarat bagi sahnya *al-'illah*.

40 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 33-34

41 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 19

Oleh karena itu, al-Ghazâlî menetapkan rambu penemuan *al-'illah* yang beranjak dari penelusuran *nass* secara tekstual. *Al-Tanbîh* yang telah diuraikan di atas jelas menunjukkan bahwa *sîfah* yang ditunjukkan oleh *nass* tidak boleh ditinggalkan, bahkan harus di-*i'tibâr*. Namun untuk meng-*i'tibâr sîfah* ini, dibutuhkan jalan serta bukti-bukti, begitu juga sebaliknya, dibutuhkan bukti untuk menjadikan *sîfah* sebagai *kinâyah* dari makna yang dikandung oleh *sîfah*. Menurut al-Ghazâlî, menjadikan *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah* tidak secara otomatis bermakna menggugurkan *sîfah* sebagai bagian dari *al-'illah*. Hal ini sama dengan larangan terhadap sesuatu yang jelas menunjukkan pengharaman atau kemakruhannya, tetapi kadangkala dalil menunjukkan bahwa pelarangan itu karena faktor lain diluarnya, dan ini tidak berarti membatalkan asal pelarangan. Oleh karena itu siapa saja yang akan men-*ta'lîl* dengan *ma'nâ munâsabah* yang dikandung *sighâh* harus menunjukkan bukti, karena secara lahiriah, *al-mantûq bih* adalah *al-'illah*. Adapun dalilnya cukup banyak, bisa kesesuaian redaksi (*siyâq al-kalâm*) seperti pada pelarangan jual beli saat shalat Jumat, atau *al-munâsabah*, seperti pada pelarangan memutuskan perkara dalam kondisi marah pada hakim.[42]

Jika bukti mengarahkan *ta'lîl* kepada *ma'nâ* yang dikandung oleh *sîfah*, maka *ma'nâ* itulah yang menjadi *al-'illah*. Al-Ghazâlî berpendirian, bahwa dalam kondisi ini, *al-munâsib*-lah dasar pen-*ta'lîl*-an, kecuali jika ada dalil yang mengharuskan untuk mengikuti *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*. Contohnya ketetapan wajib membayar *kaffârah* karena merusak puasa dengan melakukan *jimâ'* di siang hari bulan Ramadhan. Bisa saja dikatakan bahwa ketetapan ini dikaitkan dengan perbuatan *jimâ'* secara tekstual. Namun mungkin juga dikaitkan

42 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 34-35

dengan *ma'nâ munâsabah* yang dikandungnya, yaitu merusak kemuliaan bulan Ramadhan, atau kepada *ma'nâ* merusak puasa sehingga di-*ta'diyah* kepada orang yang merusak puasa dengan makan.[43]

Z̲ahîr teks *nas̲s̲* menunjukkan penyandaran hukum *kaffârah* kepada *jimâ'*, namun al-Ghazâlî mencontohkan sikap Imam al-Syâfi'î yang mengalihkan *ta'lîl* kepada *ma'nâ munâsabah* yang justru menjadi dalil bagi khususnya keberlakuan *s̲îfah*. Imam al-Syâfi'î menyatakan adanya *ma'nâ* khusus pada penyandaran *kaffârah* kepada perbuatan merusak puasa dengan *jimâ'*. Alasannya karena *kaffârah* disyariatkan untuk mencegah manusia dari sesuatu yang disukai oleh nafsunya, sebab nafsu merupakan instink (*tabi'at*) yang tidak akan jera tanpa ancaman sanksi. *Ma'nâ munâsabah* ini berlaku khusus bagi kasus merusak puasa dengan *jimâ'*, tidak berlaku pada kasus merusak puasa dengan makan dan minum.[44] Dengan demikian, *ma'nâ munâsabah* di sini menjadi *al-'illat al-qâs̲irah* yang khusus berlaku pada *nas̲s̲* dan tidak ditemukan pada kasus lain sehingga tidak bisa di-*ta'diyah*. Bagi al-Ghazâlî keberadaan *ma'nâ munâsabah* ini menjadi *al-'illah* yang menolak pen-*ta'lîl*-an dengan *al-'illat al- muta'addiyyah*.

Contoh di atas menunjukkan pen-*ta'lîl*-an dengan *ma'nâ munâsabah* yang ditunjukkan melalui kesesuaian hukum dengan objek hukumnya. Namun pada kasus di atas, *al-munâsabah* menjadi bukti bagi berlakunya hukum karena kekhususan *s̲îfah* yang ada pada objek hukum, yaitu timbulnya efek jera bagi nafsu. Pen-*ta'lîl*-an dengan *ma'nâ munâsabah* di sini tidak menggugurkan *s̲îfah* (*jima'*) sebagai *al-'illah* pengwajib hukum. Sebaliknya jika *al-munâsabah* tidak menunjukkan kekhususan

43 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 309

44 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 37.

ma'nâ munâsabah pada *s̲îfah*, tapi malah menunjukkan pengaruh *ma'nâ munâsabah* sebagai pengwajib hukum yang lebih luas dari *s̲îfah*, maka ia juga berpengaruh bagi peniadaan hukum, walau *s̲îfah* yang disebutkan *nas̲s̲* itu ada. Hal ini disebabkan terlepasnya *s̲îfah* dari *ma'nâ* yang dikandungnya. Misalnya marah yang tidak mempengaruhi kemampuan berfikir, maka ia tidak mencegah hakim untuk memutuskan perkara.

Contoh lain adalah hadis tentang pembunuh tidak boleh mewarisi, bisa saja dipahami bahwa hukum ditetapkan dengan perbuatan membunuh atau dengan *ma'nâ munâsabah* yang terkandung di dalamnya. Dan jika *ma'nâ* itu sesuai dengan ketentuan dan tujuan hukum, tentu *ma'nâ munâsabah* harus diikuti. Pada kasus ini, para ulama berbeda pendapat dalam menentukan *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh perbuatan membunuh. Ada yang berpendirian bahwa *ma'nâ munâsabah* yang menjadi *al-'illah* di sini adalah menghukum dengan kebalikan dari tujuan si pembunuh yang ingin segera mendapat warisan, maka diputuskan bahwa ia tidak boleh mewarisi. Kemudian masalah ini terpecah, karena membunuh ada yang dilakukan dengan sengaja (*al-'amd*) dan tidak sengaja (*al-khat'*). Pembunuhan yang tidak sengaja pun ada yang terlakukan langsung (*al-mubasyir*) atau dengan perantaraan sebab lain (*al-mutasabbib*).

Di kalangan ulama ada yang berpendirian bahwa orang yang tidak sengaja membunuh (*al-khât̲i'î*), tidak tercegah mewarisi, karena *ma'nâ* yang diperhatikan adalah *qas̲d* (tujuan) dan hukuman dengan kebalikan dari maksud si pembunuh. Sedangkan pada kasus pembunuhan tidak sengaja, pelakunya tidak bermaksud membunuh atau agar segera mendapat warisan. Pendapat ini ditolak oleh Imam al-Syâfi'î, Imam Abû H̲anîfah dan kebanyakan *fuqahâ'*, namun disetujui oleh Imam Mâlik.

Selanjutnya pada kasus pembunuh yang tidak sengaja, al-Syâfi'î memberlakukan hukum ini secara umum baik yang dilakukan langsung (*al-Mubasyir*) atau dengan sebab lain (*al-mutasabbib*). Sementara Abû Hanîfah mengkhususkan pada *al-Mubasyir*, ia mengatakan bahwa barangsiapa yang menggali lubang untuk menjerumuskan musuhnya, tapi ternyata yang jatuh ke dalamnya dan tewas adalah kerabatnya sendiri, maka ia tidak tercegah dari mewarisinya. Seolah Abû Hanîfah mengatakan bahwa ia bukanlah pembunuh yang sebenarnya, karena tewasnya si kerabat adalah akibat kesalahannya sendiri, bukan disebabkan oleh lubang galian. Sedangkan al-Syâfi'î mengatakan bahwa si penggali lubang adalah pembunuh, dalilnya adalah wajibnya *diyat* dan *kaffârah*, oleh karena itu ia terhalang dari mewarisi.

Dari paparan ini terlihat bahwa persoalan ini kembali kepada; apakah ketetapan hukum ditetapkan dengan *sîghah* (pembunuhan) sehingga berlaku khusus pada *nass*. Atau digantungkan kepada *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh *sîghah*, sehingga boleh di-*ta'diyah*-kan kepada kasus wasiat misalnya. Di sini terdapat satu ruang yang berpotensi menimbulkan kesulitan bagi seorang mujtahid untuk menentukan sikap. Kalau memang *ma'nâ munâsabah* yang menjadi *al-'illah*, maka *ma'nâ munâsabah* manakah yang menjadi *al-'illah*, mungkinkah suatu *nass* mengandung banyak *ma'nâ munâsabah*? Jelaslah bahwa ini tetap dalam lapangan *ijtihâd*, seorang mujtahid tidak boleh begitu saja berpaling dari *sîghah* karena mengikuti *sîghah* lebih terpelihara. Kecuali jika memiliki *zann* kuat yang lebih tinggi dari kejumudan akibat mengikuti *sîghah*. Dan tidak ada yang lebih kuat bagi *zann*, kecuali melalui *munâsabah* yang menjadi petunjuk kepada *ma'nâ munâsabah*.

B. Menetapkan *al-'illah* dengan *al-ijmâ'*

Menurut al-Ghazâlî, sesuatu yang berpengaruh (*al-mû'aththir*) dan menjadi pengwajib bagi hukum (*al-mûjib*) berdasar *ijmâ'*, maka ia diterima sebagai *al-'illah*. Bagi al-Ghazâlî, *al-'illah* yang ditetapkan berdasar *al-ijmâ'* sama kuatnya dengan petunjukan *al-'illah* melalui *nass* yang *sarîh* dan *al-îmâ'*.[45] Contohnya, kesepakatan para ulama tentang didahulukannya saudara seibu-sebapa dari saudara sebapa dalam permasalahan warisan. Kesepakatan ini dipandang sebagai *al-'illah* dalam menetapkan bahwa saudara seibu-sebapa didahulukan dalam urutan penerima warisan. Oleh karena itu, saudara sebapa terhalang selama masih ada saudara seibu-sebapa. Ketentuan ini merupakan *al-'illah* yang ditetapkan melalui *al-ijmâ'*, lalu di-*ta'diyah*-kan kepada masalah perwalian dalam nikah. Maka saudara seibu-sebapa dipandang lebih utama sebagai wali nikah bagi seorang wanita, atau sebagai wali pengelola harta bagi wanita yang masih kecil.

Contoh lainnya keputusan sebagian ulama yang menyatakan, bahwa nikah tidak sah jika jumlah mahar tidak diketahui. Alasannya karena tidak mengetahui jumlah imbalan, mereka menyamakan hukumnya dengan ketentuan hukum yang ada pada masalah jual beli. Kelompok ini menjadikan ketidaktahuan jumlah mahar sebagai *al-'illah*, sebagaimana tidak mengetahui jumlah imbalan menjadi *al-'illah* bagi tidak sahnya jual beli. Ketetapan tidak sahnya jual beli karena tidak jelas imbalan ditetapkan dengan *al-ijmâ'*.[46]

Banyak sekali contoh peng-*qiyâs*-an yang mendasarkan *ta'lîl* kepada *ijmâ'*, menurut al-Ghazâlî, metode ini diterima secara *ittifâq* oleh para ulama yang sepakat dengan penggu-

45 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 56.

46 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 310

naan *al-qiyâs*. Al-Ghazâlî mengatakan, pada setiap hukum yang di-*'illah*-kan, pengaruh *al-'illah* adakalanya nampak pada kasus yang diperselisihkan (*mutanâza' fîh*) atau pada kasus yang dipandang sejenis dengannya. Jika jelas pengaruhnya pada *mutanâza' fîh*, maka tidak mungkin ada *khilâf*. Karena sebuah *s̲îfah* yang disepakati pengaruhnya sebagai pengwajib hukum tidak mungkin dikatakan sebaliknya oleh orang yang menyepakati keadaan *s̲îfah* tersebut sebagai pengwajib hukum. Sedangkan *ta'lîl* dilakukan untuk men-*ta'diyah* hukum yang *mans̲ûs̲ 'alayh* kepada selain *mah̲l al-nas̲s̲*. Secara umum, pengingkaran terha dap hal ini berarti keluar dari *ijmâ'* sahabat dan kesepakatan ulama, karena *al-ma'nâ al-mû'aththir* yang tampak, mengharuskan akal untuk mengikuti *ma'nâ al-mû'aththir* menjadi petunjuk untuk meninggalkan *mah̲l* dan *s̲ûrah*.[47]

Keberadaan *al-'illah* di sini merupakan jalan untuk keluar dari kejumudan dalam menetapkan hukum. Dalam hal ini al-Ghazâlî memandang bahwa *al-ijmâ'* memiliki kekuatan yang sama dengan *nas̲s̲*, ia tidak mensyaratkan adanya *munâsabah*. Al-Ghazâlî menegaskan bahwa penetapan *al-'illah* oleh *al-ijmâ'* tidak terlepas dari metode penemuan *al-'illah* (*masâlik al-'illah*) sebelumnya. Dan tidak memiliki ketergantungan dengan *munâsabah*, sama halnya seperti *al-mans̲ûs̲* (*nas̲s̲ s̲arîh̲*) dan *al-munabbah 'alayh* (*al-tanbîh* dan *al-îmâ'*).[48]

C. Menetapkan *al-'illah* dengan *istinbât̲* dan *istidlâl*.

Meng-*istinbât̲* dan meng-*istidlâl al-'illah* dilakukan jika terdapat kemungkinan berposisinya *ma'nâ al-munâsib* sebagai *al-'illah*, atau adanya beberapa sifat yang diduga relevan sebagai *al-'illah*. Oleh karena itu per-*istinbât̲*-an terhadap *al-*

47 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 57-59

48 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 71

'illah terbagi kepada metode penyeleksian/verifikasi (*al-sabr wa al-taqsîm*) dan penemuan *al-'illah* melalui penelusuran nilai *maslahah*. Yaitu mencari kesesuaian antara *sîfah* yang dijadikan sebagai *al-'illah* dengan ketetapan hukum itu sendiri. Pembahasan berikut ini dibagi dalam dua bagian, pertama metode *al-sabr wa al-taqsîm* dan kedua *al-munâsabah*.

a. Menetapkan *al-'illah* dengan *al-sabr wa al-taqsîm*

Penetapan *al-'illah* melalui *al-sabr wa al-taqsîm* dilakukan dengan cara membatasi sifat-sifat yang mungkin menjadi *al-'illah*, kemudian membatalkan salah satu dan menentukan yang lain sebagai *al-'illah*. Atau membatasi tiga sifat, kemudian membatalkan dua sifat darinya dan memastikan kebenaran pada yang ketiga, atau membatalkan satu dan menetapkan yang lainnya.[49] Jadi *al-sabr wa al-taqsîm* dilakukan dengan menyeleksi semua sifat yang mungkin menjadi *al-'illah*.

Dalam penerapan *al-sabr wa al-taqsîm* dibutuhkan dalil atas tiga hal. *Pertama*, membuktikan bahwa hukum tidak digantungkan pada *sîfah*, tetapi pada kandungan makna yang lebih umum dari *sîfah*. Misalnya, keberadaan *sîfah* dipahami dari kata *burr* (gandum), tetapi ketika gandung digiling, ia berubah nama menjadi tepung, atau sesudah dimasak, ia berubah nama menjadi roti. Maka terbukti bahwa nama *al-burr* menjadi hilang akibat perubahan bentuk, meskipun hakikatnya masih satu. Dari kondisi ini diketahui bahwa tempat bergantung hukum (*manât al-hukm*) lebih luas dari nama *al-burr*.

Kedua, menelusuri dan menginventarisir semua sifat yang dipandang memiliki kemungkinan untuk menjadi *al-'illah*, lalu menyeleksi dan membuktikan salah satunya yang paling tepat sebagai *al-'illah*. Atau diakui oleh orang yang mengevaluasi bahwa apa yang telah diseleksi itu dapat menjadi *al-'illah*

49 Al-Ghazali, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 32

baik sifat itu *z̲ahîr* atau tidak.

Ketiga, menunjukkan bahwa sifat yang tidak terpilih dalam proses seleksi, tidak cocok sebagai *al-'illah*. Hal ini kadangkala dibuktikan dengan cara memperlihatkan kondisi di mana *al-'illah* tidak berpengaruh bagi hukum, misalnya hukum tetap ada pada saat *al-'illah* hilang. Atau sebaliknya, terdapat kenyataan bahwa hukum ternafi ketika *al-'illah* ada, artinya saat *al-'illah* ada tapi hukum tidak terwujud. Bagi al-Ghazâlî, jika *al-'illah* telah ditetapkan dengan *al-sabr wa al-taqsîm*, maka *munâsabah* tidak dibutuhkan lagi.[50]

Dari pembahasan ini dapat disimpulkan, bahwa pada semua metode penemuan *al-'illah* yang telah disebutkan di atas, penekanan al-Ghazâlî adalah pada *s̲îfah* yang disebut oleh *nas̲s̲*. Sedangkan keberadaan *al-munâsabah* hanya dipandang sebagai penguat saja, meskipun pada sebagian kasus ia dibutuhkan untuk memastikan posisi *al-'illah*. Dan ini akan terlihat jelas pada pembahasan berikut ini.

b. Menetapkan *al-'illah* dengan *al-munâsabah*

Penetapan *al-'illah* pada metode ini dilakukan dengan mengemukakan kesesuaian *al-'illah* dengan hukum (*ibdâ' munâsabatiha li al-h̲ukm*). Dan mencukupkan *al-munâsabah* saja dalam menetapkan *al-'illah* pada kasus yang diperselisihkan. *Al-Munâsabah* adalah sesuatu yang mengikuti jalan *mas̲âlih̲*, dengan arti, jika hukum disandarkan padanya maka akan terwujud tatanan yang dikehendaki.

أن المراد بالمناسبة، ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم

Yang dimaksud dengan al-munâsabah *adalah sesuatu yang sejalan dengan* mas̲lah̲ah*, yang mana jika hukum disandarkan kepadanya, maka tatanan yang dikehendaki oleh ketetapan hukum akan terwujud*.

---

50 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 311.

Misalnya men-*ta'lîl* keharaman *khamr* dengan alasan karena adanya efek memabukkan pada *khamr* yang merusak akal, pen-*ta'lîl*-an seperti ini memiliki kesesuaian dengan ketentuan hukum, sehingga tatanan yang dimaksudkan oleh hukum akan terwujud. Terbukti melalui berbagai ketetapan *syar'*, bahwa pemeliharaan akal memang dimaksudkan oleh *al-Syâri'*, sebab akal adalah tempat bergantungnya *taklîf*. Jadi akan sangat berbeda jika men-*ta'lîl* keharaman *khamr* dengan alasan karena *khamr* adalah perasan anggur. Atau dengan alasan bahwa agama akan terpelihara dengan pengharaman *khamr*. *Al-'Illah* model ini tidak sesuai dengan *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang dikehendaki oleh ketetapan hukum.[51]

Al-Munâsabah yang ada antara *khamr* dan ketentuan haramnya meminum *khamr*, mengantarkan kepada ditemukannya *ma'nâ munâsabah* yang patut menjadi *al-'illah* bagi hukum. Pada kasus ini, *ma'nâ munâsabah*-nya adalah sifat memabukkan yang ada pada *khamr*. Dengan demikian, hukum bisa di-*ta'diyah* kepada minuman lain yang memabukkan, karena ditemui adanya *ma'nâ munâsabah* yang sama dengan tujuan pengharaman *khamr*. Dalam kondisi ini, *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah* ternyata bersifat *muta'addiyah*. Menurut al-Ghazâlî, *ma'nâ munâsabah* adalah:

المعانى المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأما راتها

Al-ma'ânî al-munâsabah *adalah sesuatu yang mengisyaratkan kepada kemaslahatan dan tanda-tandanya*.[52]

Dari definisi ini terpahami bahwa *ma'nâ munâsabah* bukanlah *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* itu sendiri, karena *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* bermakna menghasilkan manfaat dan menolak mudharat. Jika dikaitkan

51 Al-Ghazâlî, *al-Musta<u>s</u>fâ*, hal. 311.

52 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 79

dengan kasus *khamr* di atas, maka penyandaran hukum haram kepada *khamr*, menyiratkan adanya *munâsabah* antara *khamr* dan ketetapan haram meminumnya. Ketika ditelusuri lebih lanjut, di antara sifat-sifat yang ada pada *khamr*, ternyata sifat memabukkanlah yang sesuai dengan keharamannya, karena pengharaman meminum *khamr* mengisyaratkan terwujudnya kemaslahatan. *Maslahah* itu sendiri adalah tujuan yang hendak dicapai melalui ketetapan hukum, yaitu mencegah kemudharatan yang akan timbul akibat kerusakan akal. Jadi dapat disimpulkan, bahwa pengertian dari *al-munâsabah* adalah kesesuaian antara hukum dan objek hukum yang ukuran kesesuaiannya kembali kepada pemeliharaan perkara yang dimaksudkan oleh *syar'* (*amr maqsûd*).

Adapun *amr maqsûd*, terbagi kepada *dînî* dan duniawi, keduanya terbagi kepada *tahsîl* (mewujudkan) dan *ibqâ'* (mempertahankan). Yang dimaksud dengan *tahsîl* adalah mewujudkan kemanfaatan, sedangkan *ibqâ'* adalah menolak kemudaratan untuk mempertahankan *maslahah*. Artinya, sesuatu yang dimaksudkan *ibqâ'*-nya, maka menghentikannya (*inqitâ'*) akan menimbulkan mudarat, dan mempertahankan kondisi *maslahah* berarti menolak (*daf'*) mudarat. Ungkapan lain bagi pemeliharaan *maqâsid* adalah mempertahankan *maslahah* (*ibqâ' al-masâlih*), mencegah sesuatu yang memutuskan kondisi *maslahah*, dan menciptakan kondisi *maslahah*. Dengan demikian, semua jenis *al-munâsabât* kembali kepada pemeliharaan *maqâsid*, dan setiap yang terlepas dari tujuan pemeliharaan *maqâsid* berarti bukan *al-munâsabât*.[53]

Dari contoh keharaman *khamr* di atas, terlihat bahwa men-*ta'lîl* keharaman *khamr* dengan sifat memabukkan, memiliki kesesuaian dengan tujuan hukum, yaitu memelihara akal.

---

53 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 79

Masalahnya, apakah kesesuaian ini ditemukan hanya semata-mata dengan hasil penelusuran akal, atau harus berdasar petunjuk *al-Syâri'*. Jika peran akal dibuka dengan kapasitas dan kapabilitasnya dalam menalar, maka sejauh mana akal mampu melepaskan diri dari subjektivitas kemanusiaannya? Adapun kalau harus melalui petunjuk *al-Syâri'*, lalu sampai sebatas mana peran akal ditolerir, khususnya saat berhadapan dengan fakta terbatasnya *na<u>ss</u>* yang mengemukakan *munâsabah*? Terkait dengan hal ini, al-Ghazâlî mengatakan bahwa *al-munâsabat al-mukhayyalah*, tidak mewajibkan hukum dengan sendirinya, ia menjadi pengwajib hukum karena *al-Syâri'* menjadikannya sebagai sebab bagi *wujûb*-nya hukum.[54] Dari ungkapan ini ada dua poin yang dapat ditarik. *Pertama*, akal memiliki kapasitas untuk menelusuri *ma'nâ munâsabah* sebagai dasar penetapan hukum, namun terbatas dalam lingkup *na<u>ss</u>* syariat, di luar itu dianggap mengada-ada syariat. *Kedua*, standar untuk menetapkan bahwa *ma'nâ munâsabah* potensial sebagai *al-'illah* adalah penggunaan *syar'*. Maka di sini diperlukan rambu-rambu yang menjadi acuan agar tidak keluar dari batas syariat.

Rentannya resiko salah dalam menemukan *ma'nâ munâsabah* membuat sebagian ulama membatasi pemahaman terhadap *al-munâsib* dalam konteks yang dirasa paling aman. Oleh karena itu, wajar jika ada ulama yang membatasi arti *al-munâsib* hanya sebagai sesuatu yang disebutkan oleh *na<u>ss</u>*. Misalnya Abû Zayd al-Dabûsî (w. 430 H), ia mengatakan bahwa *<u>s</u>îfah* tidak menjadi *al-'illah* hanya karena disebutkan oleh *na<u>ss</u>*. Menurut al-Dabûsî, *al-'illah* adalah *ma'nâ* yang dipahami dari *na<u>ss</u>*, bukan *<u>s</u>îfah* yang diketahui dengan organ pendengaran. Namun pemahaman terhadap *ma'nâ* yang dikandung oleh *<u>s</u>îfah* diperoleh melalui petunjuk *na<u>ss</u>*, ia mencontohkan pen-*ta'lîl*-an

54 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 27

wajib wudhuk karena kondisi berhadas.[55]

Perintah berwudhuk dalam al-Quran --secara lahiriah-- di-*ta'lîl* dengan shalat, redaksi ayat yang menggunakan *fâ' tasbîb* menunjukkan bahwa perintah wudhuk disebabkan oleh shalat.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ . . . (المائدة: ٦)

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu...

Menurut Abû Zayd, berwudhuk menjadi wajib bagi orang yang berhadas. Berhadas adalah syarat yang ditambahkan kepada ayat di atas, penambahan ini bukan dengan *ra'y*, tapi dengan petunjuk dari *na<u>ss</u>*. Yaitu pada lanjutan ayat:

. . . مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ . . .

... Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu...

Dengan demikian, Abû Zayd al-Dabûsî mengartikan *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-mû'aththir*, yaitu sesuatu yang jelas digunakan oleh *al-Syâri'* sebagai *al-'illah*.

Al-Ghazâlî tidak setuju dengan pendapat ini, baginya *ma'nâ munâsabah* adalah sesuatu yang diisyaratkan oleh *na<u>ss</u>*, lalu dikhayalkan sebagai *al-'illah* (*al-mukhîl*). Jika *ma'nâ munâsabah* diartikan sebagai sesuatu yang disebutkan oleh *na<u>ss</u>* atau ditetapkan melalui *al-ijmâ'* sebagai *al-'illah*, maka *al-munâsabah* tidak dibutuhkan lagi.[56] Dalam konteks pemikiran al-Ghazâlî, *ma'nâ munâsabah* ditemukan dengan penalaran akal

55 Al-Dabûsî, Abû Zayd, *Taqwîm al-Adillah fî U<u>s</u>ûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), hal. 306

56 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 72

(*ra'y*) yang termotifasi karena adanya kesesuaian antara hukum dengan objek hukum. Setelah *ma'nâ munâsabah* ditemukan, baru kemudian ditimbang dengan ukuran; ada-tidaknya pengakuan *syar'* terhadap *ma'nâ munâsabah* itu. Sedangkan dalam pemikiran al-Dabûsî, *ra'y* hanya berperan dalam menghubungkan satu *sîfah* yang disebut oleh *nass*, dengan *ma'nâ* yang mungkin dikaitkan kepada *sîfah* itu. *Ma'nâ* ini bisa saja didapati pada *nass* yang lain, atau pada bagian lain dari *nass* yang sama.

Di sini ditemukan adanya satu sisi yang berpeluang menimbulkan kekaburan dalam mengidentifikasi *al-munâsabah* dan *al-mû'aththir*. Hal ini kemudian mengakibatkan timbulnya beda pendapat dalam menggambarkan dan mendefinisikan hakikat dari *al-munâsabah* dan *al-mû'aththir*. Oleh karena itu dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî lebih dahulu memperjelas perbedaan keduanya sebelum membuat klasifikasi *munâsabah*. Sebagai contoh, *al-munâsabah* pada keharaman *khamr* di atas terbukti diakui oleh *al-Syâri'* dengan adanya penjelasan al-Quran bahwa setan bermaksud menimbulkan permusuhan di antara manusia. Apakah penjelasan ini menunjukkan penolakan terhadap *munâsabah* yang dipahami oleh akal? Bagi al-Ghazâlî, ia tetap *ma'nâ munâsabah* yang dipahami oleh akal dari isyarat yang muncul pada kesesuaian yang ada antara hukum dengan objek hukumnya. Namun pada kasus ini, *munâsabah* yang dipahami akal ternyata diakui oleh *syar'*. Dengan demikian, sebagian *munâsabah* yang dipahami dari isyarat *nass*, ternyata mendapat pengakuan yang jelas dari *nass*. Atas dasar inilah al-Ghazâlî membuat pengklasifikasian *al-munâsabah*.

1. Klasifikasi *al-munâsib*

Pada penemuan *al-'illah* dengan *nass* yang *sarîh*, *al-tanbîh/al-îmâ'* dan *al-ijmâ'*, sudut pandangnya adalah pada

apa yang disebutkan oleh *al-Syâri'*. Bukan fokus pada *ma'nâ* yang terkandung pada *sîfah* yang disebutkan oleh *nass*, atau *al-'illah* yang diisyaratkan oleh *nass*, sehingga al-Ghazâlî tidak mensyaratkan *munâsabah*. Sedangkan pada penetapan *al-'illah* dengan *munâsabah*, sudut pandangnya adalah pada kesesuaian *al-'illah* dengan *maslahah* yang ingin diwujudkan oleh ketetapan hukum. Maka *ma'nâ al-munâsabah* yang diduga berposisi sebagai *al-'illah*, ada yang telah disebutkan oleh *al-Syâri'* dan juga ada yang tidak. *Ma'nâ al-munâsabah* yang ditemui akal namun tidak disebut oleh *al-Syâri'*, kadang memiliki kesesuaian jenis dengan *al-munâsabah* lain yang diakui *syar'*. Sedangkan *ma'nâ munâsabah* yang tidak memiliki kesesuaian jenis dengan yang diakui *syar'*, dipandang sebagai *ma'nâ munâsabah* yang ganjil.[57]

Dengan demikian, *al-ma'ânî al-munâsabah* terbagi tiga, yaitu; *al-munâsib al-mû'aththir*, *al-munâsib al-mulâ'im* dan *al-munâsib al-gharîb*.

1). *Al-Munâsibat al-mû'aththirah*, yaitu *ma'nâ munâsabah* yang secara jelas diakui bahkan disebutkan oleh *al-Syâri'* dalam *nass-nass* syariat. Contohnya pen-*ta'lîl*-an *khamr* di atas, contoh lain yang sama dengan contoh di atas antara lain, *ta'lîl* perwalian terhadap anak karena kondisinya yang masih kecil (*al-saghr*). Pada contoh *ta'lîl* keharaman *khamr*, *munâsabah* digolongkan sebagai *al-munâsib al-mû'aththir*, karena *ma'nâ munâsabah* yang dipandang sebagai *al-'illah* telah disebutkan dalam al-Quran. Sedangkan pada contoh perwalian, *al-'illah* ditetapkan dengan *al-ijmâ'*.[58]

2). *Al-Munâsibat al-mulâ'imah*, yaitu *ma'nâ munâsabah* yang ada pada suatu hukum yang termasuk dalam jenis *munâsa-*

57 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 79.

58 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 311

bah yang diakui *syar'* secara umum. Contohnya, ketetapan tidak wajib meng-*qaḏâ'* shalat yang tertinggal selama masa haid. Sebagian ulama berpendapat bahwa shalat yang tertinggal dalam masa haid tidak wajib di-*qaḏâ'* dengan alasan dapat menimbulkan kesusahan akibat banyaknya shalat yang tertinggal (*masyaqqah tikrâr*). Kesulitan yang muncul dalam meng-*qaḏâ'* shalat yang tertinggal dalam masa haid, dipandang sebagai *al-'illah* bagi ketetapan tidak wajibnya meng-*qaḏâ'* shalat. *Masyaqqah tikrâr* adalah *ma'nâ munâsabah* yang dipahami dari adanya *munâsabah* antara ketentuan hukum dengan objek hukumnya. Yaitu kesesuaian antara ketentuan tidak wajib *qaḏâ'*, dengan adanya *masyaqqah* jika harus di-*qaḏâ'*. *Masyaqqah tikrâr* ditemui dari hasil penalaran atas kesesuaian hukum dan objeknya, dan tidak ada pengakuan *syar'* atasnya. Namun diketahui bahwa *al-Syâri'* memberi keringanan (*rukhsah*) pada kondisi-kondisi yang menimbulkan *masyaqqah*. Oleh karena itu *al-munâsib* jenis ini disebut sebagai *al-munâsib al-mulâ'im*, yaitu *ma'nâ munâsabah* yang masuk dalam jenis *al-munâsib* yang diakui *syar'*secara umum. Menurut al-Ghazâlî, *masyaqqah tikrâr* boleh dijadikan sebagai *al-'illah*. Bagi al-Ghazâlî, meskipun pada diri ketetapan hukum tidak tampak adanya pengaruh *masyaqqah tikrâr*, namun secara umum diketahui bahwa *al-Syâri'* menggugurkan sejumlah *taklîf* pada kasus-kasus yang mengandung *masyaqqah* semisal *safar*, sakit dan lain-lain. Perlu diketahui, bahwa para *fuqahâ'* sepakat tentang enam perkara yang berlaku *rukhsah* dan *takhfîf* padanya karena mengandung *masyaqqah*, yaitu; *safar*, sakit, paksaan, lupa, jahil dan kesukaran karena *'umûm al-balwâ*.[59]
Pada kasus *masyaqqah tikrâr*, tidak ditemukan adanya du-

59 Al-Syuyûṯî, *al-Asybâh wa al-Naḏâ'ir*, (Singapura: al-Harâmayn, 1960), hal. 55-56

kungan *nas<u>s</u>* atas keberlakuannya sebagai *al-'illah*. Satu-satunya bandingan baginya adalah perintah Nabi Saw. kepada 'Â'isyah untuk meng-*qa<u>d</u>â'* puasa yang luput pada hari-hari haid, namun beliau tidak memerintahkan 'Â'isyah untuk meng-*qa<u>d</u>â'* shalat. Malah riwayat *fi'lî* dari 'Â'isyah justru mempertegas ketentuan tidak wajib *qa<u>d</u>â'*, namun riwayat dari 'Â'isyah terbatas kepada wanita merdeka.[60]

أن امرأة سألت عائشة فقالت: أتقضي إحدانا أيام محيضها ؟ فقالت عائشة: أحرورية أنت؟ قد كانت إحدانا تحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم, ثم لا تؤمر بقضاء .

*Seorang wanita bertanya kepada 'Â'isyah, apakah kita harus mengerjakan kembali shalat yang tertinggal dalam masa haid? 'Â'isyah bertanya, apakah kamu wanita merdeka? 'Â'isyah melanjutkan, seorang di antara kita yang berhaid di masa hidup Rasulullah, tidak diperintahkan meng-*qa<u>d</u>â' *shalat*.

Lalu bagaimana ketentuan bagi wanita budak? Dengan memperhatikan teks hadis yang sifatnya pribadi dan terbatas kepada wanita merdeka, maka sebagian ulama melakukan pengembangan hukum dengan menerapkan metode *qiyâs*. Oleh karena itu, mereka berusaha menemukan *al-'illah* pada hadis ini dengan metode pendekatan *munâsabah*. Dengan ditemukannya *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah* pada hadis ini, maka ia menjadi dasar untuk meng-*qiyâs* masalah yang dihadapi wanita lain kepada masalah yang dialami 'Â'isyah. Demikian pula ketentuan bagi budak, karena teks hadis secara khusus menetapkan hukum bagi wanita merdeka, maka dengan adanya *al-'illah*, ketentuan

60 Al-Nawawî, *Syar<u>h</u> <u>S</u>a<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, jil. IV, hal. 25. Diriwayatkan dalam *Bâb Wujûb Qa<u>d</u>â' Al-Sawm 'alâ al-Hâ'i<u>d</u> dûna al-<u>S</u>alâh*, hadis no. 67:

ini dapat di-*ta‘diyah*-kan kepada wanita budak.[61]
Kebolehan men-*ta‘lîl* dengan *masyaqqah tikrâr*, didasari karena pertimbangan masuknya *masyaqqah tikrâr* dalam keumuman jenis *masyaqqah*. Dan secara umum, *masyaqqah* menjadi dasar bagi diberinya keringanan hukum. Jadi, *masyaqqah tikrâr* boleh menjadi *al-‘illah*, walau pun tidak ditemukan adanya pengakuan atas efek (*ta'thîr*) dari *masyaqqah tikrâr* pada kasus lain.[62]

3). *Al-Munâsibat al-gharîbah*, yaitu *ma‘nâ munâsabah* yang tidak termasuk dalam jenis *al-munâsib* yang diakui secara umum, bahkan tidak jelas adanya pengakuan *syar‘*. Menurut al-Ghazâlî sangat sedikit contoh *al-munâsib al-gharîb* yang disepakati *usûliyûn*, karena jenis *al-ma‘ânî* yang nyata *munâsabah*-nya, biasanya tidak pernah lepas dari adanya pengakuan *syar‘*. Salah satu contoh *al-munâsib al-gharîb* adalah ketentuan tentang berlakunya tertib wudhuk secara khusus. Yaitu ketentuan tentang urutan anggota tubuh, mana yang harus didahulukan dan mana yang belakangan dibasuh ketika berwudhuk, berdasar ayat berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (المائدة: ٦)

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku,

---

61 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 75.
62 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 311

dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan ni'mat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur. (Q.S. al-Mâ'idah: 6)

Imam al-Syâfi'î mengatakan, bahwa urutan dalam ayat ini adalah isyarat bahwa urutan tertib wudhuk dengan cara ini memang dimaksudkan oleh *al-Syâri'*. Kalau tidak, urutan tertib wudhuk ini tidak mungkin ada.[63] Dengan demikian urutan yang ada pada ayat di atas menjadi *al-'illah* yang mengkhususkan keberlakuan hukum pada *nass*.

Contoh lainnya, keputusan untuk tetap memberi warisan bagi isteri yang ditalak tiga oleh suaminya yang sedang sakit menjelang ajal. Perbuatan si suami diartikan sebagai maksud untuk menghalangi mantan isterinya dari hak mewarisi. Maka ditetapkanlah hukum yang berlawanan dengan maksud si suami dengan cara di-*qiyâs* kepada kasus orang yang membunuh karena ingin segera mendapat warisan (hadis: "*al-Qâtil lâ yarith*"). Pembunuh menjadi terhalang dari mewarisi karena dihukum dengan kebalikan maksudnya. Pen-*ta'lîl*-an ini tetap tinggal dalam kondisi *gharîb* (dianggap ganjil) karena tidak ditemukan adanya pengakuan *syar'* atas jenis *ma'nâ munâsabah* ini. Artinya, tidak ditemukan penggunaan *al-'illah* jenis ini oleh *syar'* pada kasus-kasus yang lain.[64]

Dari pembahasan ini terlihat bahwa klasifikasi *ma'nâ munâsabah* dibuat berdasarkan jelas-tidaknya pengakuan *syar'*

---

63 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 78

64 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 312

terhadap *ma'nâ munâsabah* yang ditemukan akal. Yang terkuat adalah *ma'nâ munâsabah* yang jelas diakui oleh *syar'*, terbukti dengan digunakannya *al-munâsib* ini oleh *syar'*, yaitu *al-munâsib al-mû'aththir*. Adapun *al-munâsib al-mulâ'im* yang hanya diakui jenisnya secara umum, kekuatannya lebih rendah dari *al-munâsib al-mû'aththir*. Sedangkan *ma'nâ munâsabah* yang tidak ditemui adanya pengakuan *syar'* dan tidak masuk dalam jenis yang diakui secara umum, dipandang sebagai *ma'nâ munâsabah* yang ganjil, atau disebut sebagai *al-munâsib al-gharîb*. Menurut al-Ghazâlî ini masuk dalam lapangan *ijtihâd*, bisa saja ia menghasilkan *z̲ann* yang kuat bagi sebagian *mujtahid* dan tidak ada dalil *qat̲'î* yang menunjukkan batalnya *ijtihâd* mereka.[65] Meskipun *gharîb*, namun kelihatannya al-Ghazâlî menerima jenis *ma'nâ munâsabah* ini, hal ini akan di bahas lebih lanjut.

2. Peran akal dalam menemukan *al-munâsib*

Setelah menjelaskan pembagian *al-munâsib*, al-Ghazâlî menegaskan bahwa *al-munâsib al-mû'aththir* diterima sebagai *al-'illah* secara *ittifâq* oleh ulama yang setuju dengan *qiyâs*. Adapun Abû Zayd al-Dabûsî yang hanya membolehkan *al-mû'aththir* sebagai *al-'illah*, ternyata memasukkan *al-munâsib al-mulâ'im* dalam kelompok *al-mû'aththir*, ia menyebut *al-munâsib al-mulâ'im* sebagai *al-mû'aththir* juga.[66] Tampak di sini, bahwa untuk menyatakan adanya *ittifâq*, al-Ghazâlî merasa perlu mengintrodusir pendapat Abû Zayd al-Dabûsî. Teryata pendapat Abû Zayd al-Dabûsî berpijak pada inti yang dapat merusak kesepakatan, bahkan teori *munâsabah* itu sendiri. Abû Zayd al-Dabûsî menolak pendapat kalangan Syâfi'iyyah

---

65 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 312, bandingkan dengan *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 92, juga *al-Mankhûl min Ta'lîqât al-Us̲ûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 453

66 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 87 dst..

dengan mengatakan bahwa menjadikan *ikhâlah* sebagai salah satu syarat dalam penalaran adalah sikap yang salah. Menurut al-Dabûsî, *ikhâlah* adalah isyarat bagi sesuatu yang terbisik dalam hati dan tidak mungkin untuk ditelusuri, maka *ikhâlah* tidak mungkin menjadi *hujjah* untuk orang lain.[67]

Dengan pandangan ini, al-Dabûsî menolak *ikhâlah/munâsabah* yang berarti menolak peran akal dalam menemukan pengertian yang terkandung pada *sîfah* yang disebut oleh *nass*. Ia memang tidak menerima *sîfah* dalam arti *lughawiyyah* sebagai *al-'illah* bagi hukum, namun *al-'illah* baginya adalah makna yang terkandung pada *sîfah* dan ditafsirkan sendiri oleh *nass*. Oleh karena itu, ia hanya menerima *al-mû'aththir* dan menolak *ikhâlah/munâsabah*, sehingga akal hanya berperan dalam menghubungkan satu *sîfah* dengan makna-makna yang terdapat pada bagian lain dari *nass*. Al-Ghazâlî justru berpandangan lain, bagi al-Ghazâlî penalaran hukum tidak jauh berbeda dari penalaran ilmu-ilmu rasional lainnya, perbedaan hanya pada premis-premisnya saja.[68] Ia membantah pendapat al-Dabûsî dengan membuktikan bahwa *ikhâlah* atau *munâsabah* adalah sesuatu yang *ma'qûl* dan mungkin untuk dikemukakan dalam perdebatan. Oleh karena itu tidak ada alasan untuk membatasi penemuan *al-'illah* hanya pada metode *al-mû'aththir* saja. Kelihatannya metode al-Dabûsî belum matang, sehingga al-Ghazâlî kemudian berhasil membuktikan adanya *al-munâsabah* yang tercampur dalam apa yang disebut oleh al-Dabûsî sebagai *al-mû'aththir*.

Atas dasar ini Al-Ghazâlî menyimpulkan, bahwa tidak ada jalan untuk membatasi usaha penemuan *al-'illah* hanya pada *al-mû'aththir* saja. Kesesuaian antara hukum dengan objek hu-

67 Al-Dabûsî, *Taqwîm al-Adillah*, hal. 311

68 Al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), hal. 60

kum adalah lapangan terbuka bagi akal untuk melakukan penalaran. Jadi, *munâsabah* adalah pintu bagi peranan akal (*ra'y*) dalam usaha penemuan *al-'illah*, karena tujuan dari penelusuran *munâsabah* adalah untuk memperoleh *ghalabah zann* atas *al-'illah*.

الظن: هو الإعتقاد الراجح مع إحتمال النقض

Zann *adalah keyakinan yang jelas namun masih ada kemungkinan sebaliknya*.[69]

Faktor pendukung bagi keyakinan al-Ghazâlî ini adalah perbuatan para sahabat Rasulullah. Jika per-*istinbât*-an sahabat diteliti, ternyata mereka tidak mensyaratkan keadaan *al-'illah* harus diketahui melalui *nass* atau *ijmâ'*, bahkan juga melalui penalaran. Selain itu menurut al-Ghazâlî, keberadaan *al-'illah* yang ditetapkan oleh *nass* atau *ijmâ'* dalam permasalahan *al-qiyâs*, jarang sekali ditemukan.[70]

Alasan lain yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî, bahwa menetapkan hukum dengan mengikuti *ma'nâ munâsabah* berarti mengikuti sesuatu yang diperhatikan *syar'*.

قلنا: إثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحضة الشرع له ويغلب ذلك على الظن

Kami berpendirian, bahwa menetapkan hukum menurut al-munâsib *diperkuat oleh perhatian* syar' *kepada* al-munâsib *itu sendiri, dan ini menjadi penguat bagi* zann.

Adanya perhatian *syar'* kepada *munâsabah* menjadi penguat *zann* bagi berposisinya *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah*. *Ghalabah zann* didasarkan kepada kecenderungan jiwa terha-

69 Al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât*, (Singapura: Al-Harâmayn, t.th.), hal. 144 Menurut al-Jurjânî, *zann* juga dipakai pada *yaqîn* dan *syakk*, dan ada pula yang mengatakan bahwa *zann* adalah salah satu dari dua sisi keraguan yang memiliki sifat penjelas (*al-rujhân*).

70 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 89

dap *ma'nâ munâsabah* yang *z̲ahîr* dan berpegang pada keyakinan bahwa tidak ada *ma'nâ munâsabah* lain yang tampak. Al-Ghazâlî mengatakan, tidak jelas adanya metode lain yang dipraktekkan oleh sahabat dalam ber-*ijtihâd* selain mengikuti *ghalabah z̲ann*. Jika *z̲ann* terwujud dengan semata-mata penerimaan *munâsabah*, maka wajiblah mengikuti *z̲ann*. *Z̲ann* berbeda dengan *wahm*[71], menurut al-Ghazâlî, *wahm* adalah ibarat dari kecenderungan jiwa tanpa ada suatu sebab yang mengarahkannya. Sedangkan *z̲ann* adalah ibarat dari pada kecenderungan dengan suatu sebab tertentu.[72]

Selain karena adanya perhatian *syar'*, bagi al-Ghazâlî, mengikuti *ma'nâ munâsabah* sama dengan mengikuti kebiasaan *syar'*. Sebab diketahui bahwa kebiasaan *syar'* dalam menetapkan hukum adalah mengikuti *munâsabah* dan *al-mas̲âlih̲*, kecuali pada ketentuan tentang ibadah. Pada ketentuan hukum yang terkait dengan *mu'âmalah*, biasanya *al-Syâri'* tidak memberikan ketetapan hukum yang jumud, tapi mengikuti *munâsabah* dan *mas̲lah̲ah*. Oleh karena itu, ketetapan *al-Syâri'* atas hukum yang terkait dengan *mu'âmalah* menjadi penguat *z̲ann* atas adanya pengaruh *munâsabah* dalam penetapan hukum. Atas dasar ini, *z̲ann* seorang mujtahid menjadi kuat, jika ada pertanyaan tentang kemungkinan adanya *munâsabah* lain yang tidak ditemukan, maka itu kembali kepada kadar kemampuan seorang mujtahid. Bagi al-Ghazâlî, apa yang tidak tampak dalam penelitian seorang mujtahid, dianggap tidak ada (*ma'dûm fî haqqihi*), karena telah ada upaya yang bersungguh-sungguh.[73]

Al-Ghazâlî menyimpulkan, jika pintu *qiyâs* telah dibuka maka terbukalah pintu untuk mengikuti *z̲ann*, tidak ada jalan

---

71 Al-Jurjanî, *al-Ta'rîfât*, hal. 255 الوهم: هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس

72 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 312-313

73 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 314

untuk membuat perincian (*d̲abt̲*). Tidak mungkin dibuat satu aturan baku atas semua persoalan hukum, karena pada setiap kasus ada *dhûq*[74] tersendiri. Seorang mujtahid dituntut untuk memperhatikan *dhûq* ini dalam menemukan ketentuan hukum yang tepat bagi suatu kasus. Di samping itu, pada setiap kasus juga ada hal yang menuntut pemahaman (*mafhûm*[75]) yang juga berpengaruh bagi kecenderungan *z̲ann*. Oleh karena itu sangat sulit untuk membedakan kekuatan antara *z̲ann* yang muncul karena kekhususan yang ada pada suatu kasus, dengan *z̲ann* yang disertai dengan petunjuk lain (*qarînah*).

Dengan demikian, ditinjau dari tingkat kekuatannya, *z̲ann* yang terkuat adalah *z̲ann* yang timbul karena adanya *al-munâsib al-mû'aththir*, karena tidak ada yang menentangnya, kecuali oleh adanya kemungkinan berlakunya *al-'illah* secara khusus pada *nas̲s̲* (*ta'lîl bi takhs̲îs̲ al-mah̲l*). Kedua *al-munâsib al-mulâ'im* yang kembali kepada jenis yang diakui oleh *syar'*, dan ketiga *al-munâsib al-gharîb*. Pada *al-munâsib al-gharîb* juga terdapat tingkatan yang berbeda-beda sesuai dengan tingkatan kuat tidaknya *munâsabah*, kadangkala ia menghasilkan *z̲ann* yang kuat bagi sebagian mujtahid, sementara tidak ada dalil yang dapat membatalkan *z̲ann* mereka. Oleh karena itu, sama sekali tidak mungkin dibuat perincian bagi tingkatan *munâsabah*, karena seorang mujtahid juga dituntut untuk memperhatikan *dhûq* dan *mafhûm* pada setiap kasus.[76]

3. Hubungan *al-munâsib* dengan *al-mas̲lah̲ah*

Dalam pembahasan di atas tergambar jelas pemikiran al-Ghazâlî dalam melihat hubungan antara *al-munâsib* dengan

74 Hal yang hanya didapat dengan kepekaan rasa/jiwa.

75 Al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât*, hal. 169. الفهم: تصوّر المعنى من لفظ المخاطب.

76 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 314

al-mas̲lah̲ah. *Al-Mas̲lah̲ah* adalah tujuan (*maqâs̲id*) yang ingin diwujudkan, sedangkan *al-munâsib* adalah *ma'nâ munâsabah* yang terkandung pada *s̲îfah*. *Ma'nâ munâsabah* ditemukan dari adanya kesesuaian antara *s̲îfah* yang disebut oleh *nas̲s̲* sebagai objek hukum, dengan ketentuan hukum yang disandarkan kepada *s̲îfah* itu. Karena penyandaran hukum kepada suatu *s̲îfah* mengindikasikan adanya *mas̲lah̲ah* yang akan terwujud, maka dengan menelusuri kesesuaian antara hukum dan objek hukum, akan ditemukan *ma'nâ munâsabah* yang pada gilirannya akan mengantar kepada penemuan tujuan hukum (*al-h̲ikmah*). *Munâsabah* menjadi faktor penentu bagi posisi *al-'illah*, bisa saja *munâsabah* mengkhususkan *s̲îfah* sebagai *al-'illah*, atau malah menunjukkan suatu pengertian yang terkandung pada *s̲îfah* (*ma'nâ munâsabah*) yang lebih patut sebagai *al-'illah*.

Ketika mendefinisikan metode penemuan *al-'illah* dengan *munâsabah*, tampak bahwa kata *al-'illah* dalam kalimat al-Ghazâlî; "*ithbât al-'illah bi ibdâ' munâsabatiha li al-h̲ukm*",[77] bukan *al-'illah* dalam arti *maqâs̲id al-tasyrî'* yaitu *al-'illat al-ghâ'iyyah* atau lazim disebut sebagai *al-h̲ikmah*. Tetapi, *al-'illah* adalah *ma'nâ munâsabah* atau disebut juga *al-munâsib* yang dikandung oleh *s̲îfah*, di mana *al-munâsib* itu sesuai dengan *maqâs̲id*. Namun dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* ia mengatakan bahwa yang dimaksudnya dengan *al-h̲ikmah* adalah *al-'illat al-mukhayyalah* dan *al-ma'nâ al-munâsib*. Dan di kesempatan lain, ia mengatakan bahwa *al-'illah* juga disebut sebagai *al-bâ'ith 'alâ syar' al-h̲ukm*.[78]

Ungkapan-ungkapan ini menimbulkan tanda tanya tentang hakikat *ma'nâ munâsabah* dan *al-h̲ikmah*. Di satu sisi keduanya berbeda, karena *ma'nâ munâsabah* ditemukan dari

77 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 311

78 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 286-287

adanya *munâsabah* antara *s̲îfah* dan hukum. Sedangkan *al-h̲ikmah* adalah refleksi dari *munâsabah*. Tapi mengapa al-Ghazâlî malah menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *ma'nâ munâsabah* adalah *al-h̲ikmah*. Demikian pula ungkapan al-Ghazâlî yang menyatakan *al-'illah* adalah *al-bâ'ith 'alâ syar' al-h̲ukm*. Karena ketika *munâsabah* menguatkan *z̲ann* kepada berpositsinya *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah*, ini menjadi indikator bagi keputusan meninggalkan *s̲îfah* dengan arti *lughawiyyah*-nya, dan mengalihkan *ta'lîl* kepada *ma'nâ munâsabah* yang dikandung *s̲îfah*. Pertanyaannya, apakah men-*ta'lîl* dengan *ma'nâ munâsabah* berarti men-*ta'lîl* dengan *al-h̲ikmah*?

Hal ini mengesankan tidak konsistennya al-Ghazâlî dalam menghargai tiga komponen yang menjadi komposisi dari suatu kasus hukum, yaitu *s̲îfah*, *al-'illah* dan *al-h̲ikmah*. Terutama jika dibandingkan dengan sikap para pakar *us̲ûl al-fiqh* masa kini. Misalnya Mus̲t̲afâ Syalabî, ia menguraikan bahwa dalam setiap ketetapan hukum selalu didapati adanya tiga komponen, *pertama*, *was̲f z̲ahîr mund̲abit̲* seperti zina dan mencuri yang dianggap mengandung *al-h̲ikmah*. *Kedua*, sesuatu yang merupakan hasil dari perbuatan yaitu manfaat atau mudarat yang disebut sebagai *mas̲âlih̲* atau *mafâsid*, atau umumnya disebut sebagai *al-h̲ikmah*. Dan *ketiga*, sesuatu yang merupakan tujuan dari pensyariatan hukum, yaitu mewujudkan kemanfaatan atau menolak mudharat. Hal ini biasanya dinamai dengan *al-mas̲lah̲ah* atau *maqâs̲id al-tasyrî'*, namun sebagian ulama menyebutnya sebagai *al-h̲ikmah* juga.[79] Yang terakhir ini ada kalanya menjadi *al-'illah* yang dikenal sebagai *al-'illat al-ghâ'iyyah* dan merupakan tujuan pensyariatan.

Memang apa yang dikemukakan oleh Mus̲t̲afâ Syalabî juga ditemukan secara tersirat dalam pemikiran al-Ghazâlî,

79 Mus̲t̲afâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ah̲kâm*, (Beirut: Dâr al-Nahd̲ah al-'Arabiyyah, 1981), hal. 130

namun juga ditemukan pertentangan dengan pernyataan al-Ghazâlî yang lain. Adanya ungkapan yang kadang menyamakan dan kadang membedakan antara *ma'nâ munâsabah* dengan *al-hikmah*, bisa saja diartikan bahwa al-Ghazâlî memandang sama keduanya. Atau, mungkin al-Ghazâlî berpendirian bahwa *ma'nâ al-munâsabah* yang merupakan pengantar kepada *al-maslahah* juga termasuk *al-maslahah*. Tapi efek dari penyamaan keduanya akan menimbulkan kesulitan dalam membedakan antara *al-'illah* dan *al-hikmah*, saat *ma'nâ munâsabah* berposisi sebagai *al-'illah*. Sulit untuk menjawab, apakah *al-'illah* di sini adalah *ma'nâ munâsabah*, atau *al-hikmah*.

Oleh karena itu, penulis berasumsi, bahwa pada dasarnya al-Ghazâlî menyikapi hal ini secara kasuistik, karena pada sebagian kasus *ma'nâ munâsabah* berposisi sebagai *al-hikmah*. Demikian pula *ma'nâ munâsabah* kadangkala berposisi sebagai *al-'illah*, yaitu ketika *munâsabah* menunjukkan bahwa *ma'nâ munâsabah* lebih umum keberlakuannya dari *sîfah*, dan ada *qarînah* untuk menghindari ketetapan hukum yang jumud. Untuk mendapat gambaran yang konprehensif terhadap kondisi ini, dapat dilihat dalam tabel VI yang berisi beberapa kasus sebagai bahan perbandingan antar kasus.

Tabulasi ini disusun berdasarkan pemahaman atas alur pemikiran al-Ghazâlî, yang mengatakan bahwa keberadaan *sîfah* sebagai *al-'illah* atau sebagai *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*, tidak didapatkan kejelasan dari *sîghah* sendiri.[80] Dari kandungan uraian al-Ghazâlî terpahami, bahwa pada selain *nass* yang *sarîh*, penentuan *al-'illah* baru bisa dipastikan setelah menelusuri *munâsabah*. *Munâsabah* yang ada antara ketentuan hukum dan objek hukum menjadi petunjuk bagi *al-'illah*, jika *munâsabah* menunjukkan pen-*ta'lîl*-an dengan *ma'nâ munâsabah*, maka *sîfah* harus ditinggalkan.

80 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 309

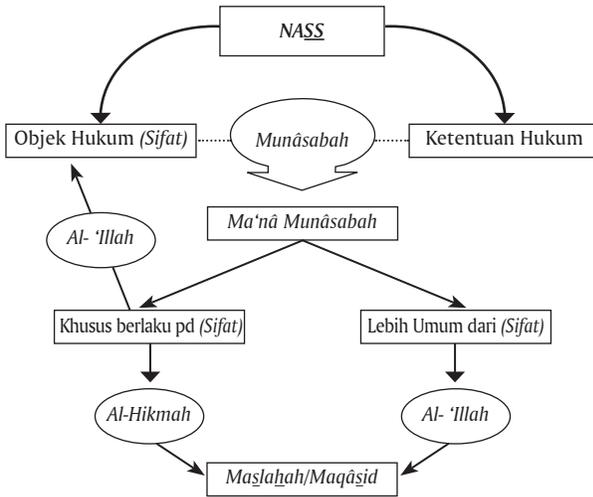
Tabel VI. Perbandingan Posisi *al-'Illah*, *al-Sabab* dan *al-Hikmah* pada Beberapa Kasus

Ketentuan Hukum	*Sîfah*/ Objek Hukum	*Ma'nâ Munâsabah*	*Maqâsid / al-hikmah*
Al-Qisâs	*Al-Qâtil*	Membunuh dengan sengaja	Memelihara jiwa
Tidak mewarisi	*Al-Qâtil*	Sanksi dg kebalikan niat si pelaku	Memelihara jiwa
Rajam	*Al-Zâni*	Efek Jera	Memelihara kehormatan
Tidak boleh memutuskan perkara	*Ghadb*/marah	Labilnya jiwa	Mencegah keputusan yang tidak adil/salah. Memelihara syariat
Kaffârah	*Jimâ'*	Efek Jera	Agar tidak diulangi, Memelihara syariat
Tidak wajib *qadâ'*	Shalat yg luput di masa haid	*Masyaqqah tikrâr*	Memberi kemudahan Memelihara syariat
Potong tangan	*Al-Sâriq*	Efek Jera	Memelihara harta
Haram dikonsumsi	*Khamr*	Memabukkan	Memelihara akal
Boleh *jam'* & *qasr*	*Safar*	*Masyaqqah* dalam perjalanan/*safar*	Memberi kemudahan Memelihara syariat

Catatan:

- Kotak yang diwarnai menunjukkan keberadaan *al-'illah*
- Ketika *ma'nâ munâsabah* menjadi *al-'illah*, maka *sîfah* dipandang sebagai *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*. Adapun *maqâsid* berposisi sebagai *al-hikmah*.
- Ketika *sîfah* berposisi sebagai *al-'illah*, maka *sîfah* disebut sebagai *al-'illah* sekaligus *al-sabab*. *Sîfah* menjadi *al-'illah* karena *ma'nâ munâsabah* hanya khusus berlaku pada *sîfah*. Sementara itu, posisi *ma'nâ munâsabah* menjadi bagian dari *al-hikmah*.

Dari kandungan uraian al-Ghazâlî terpahami, bahwa pada selain *nass* yang *sarîh*, penentuan *al-'illah* baru bisa dipastikan setelah menelusuri *munâsabah*. *Munâsabah* yang ada antara ketentuan hukum dan objek hukum menjadi petunjuk bagi *al-'illah*, jika *munâsabah* menunjukkan pen-*ta'lîl*-an dengan *ma'nâ munâsabah*, maka *sîfah* harus ditinggalkan.

Gb. 04 Pemetaan Status *Ma'nâ Munâsabah* dalam Pembahasan al-Ghazâlî

Catatan: Ketika *ma'nâ munâsabah* lebih umum dari *sîfah*, ini mengindikasikan bahwa *al-Syâri'* menetapkan hukum berdasar *maslahah*. Adapun ketika *ma'nâ munâsabah* berlaku khusus pada *sîfah*, ini menunjukkan bahwa hukum ditetapkan dengan tanda *maslahah.*

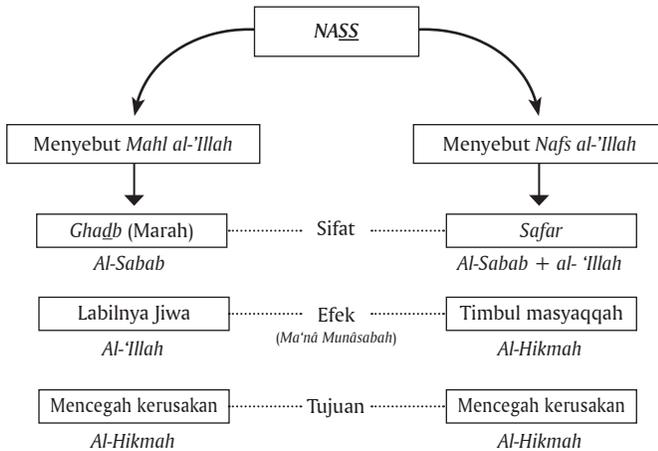
Dalam kondisi ini, *sîfah* hanya menjadi *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*. Adapun pada saat *munâsabah* menunjukkan bahwa *ma'nâ munâsabah* hanya berlaku khusus pada *sîfah*, maka *sîfah*-lah yang menjadi *al-'illah*. Dalam kondisi ini, *sîfah* menjadi *al-'illah* sekaligus sebagai *al-sabab*, sedangkan *ma'nâ munâsabah* menjadi bagian dari *al-hikmah*. Pada kasus

seperti ini, terdapat dua jenis *al-hikmah*, yaitu *ma'nâ munâsabah* dan *maqâsid al-syar'iyyah*.

Jadi tidak salah jika sesekali al-Ghazâlî mengatakan bahwa *al-hikmah* adalah *ma'nâ munâsabah* atau *al-'illat al-mukhayyalah*. Karena *ma'nâ munâsabah* yang dikhayalkan sebagai sebagai *al-'illah*, ternyata mendukung *sîfah* sebagai *al-'illah*, maka jadilah *ma'nâ munâsabah* atau *al-'illat al-mukhayyalah* tersebut sebagai *al-hikmah*. Ketika *ma'nâ munâsabah* atau *al-'illat al-mukhayyalah* menjadi *al-hikmah*, berarti ia menjadi bagian dari pertimbangan *al-Syâri'* atas ketetapan hukum. Dari sudut pandang ini, tidak salah jika *al-'illah* disebut sebagai *al-bâ'ith 'alâ syar' al-hukm*. Artinya, ia hanya menjadi motivasi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum, karena pada saat itu *ma'nâ munâsabah* menjadi *al-'illat al-qâsirah* yang khusus berlaku pada *nass*. Yang jelas, ada saatnya *al-'illah* menjadi motivasi bagi hukum. Di sisi lain, hal ini menunjukkan, bahwa dalam konteks penemuan *al-'illah* melalui *munâsabah*, al-Ghazâlî tidak terikat dengan penamaan *al-'illah* sebagai tanda (*al-mu'arrif*), tapi *al-'illah* bermakna motivasi. Itulah sebabnya, mengapa al-Ghazâlî menyatakan bahwa ketika *munâsabah* menunjukkan *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah*, berarti *al-Syâri'* menetapkan hukum dengan *maslahah*. Sebaliknya, jika *munâsabah* menunjukkan *ta'lîl* dengan *sîfah*, ini berarti *al-Syâri'* menetapkan hukum dengan tanda *maslahah*, bukan dengan *maslahah* itu sendiri.

Dengan demikian, al-Ghazâlî tidak memilah secara khusus keberadaan *al-'illah*, *al-sabab* dan *al-hikmah* sebagai komponen dari ketentuan hukum yang ada pada setiap *nass*. Tapi ia mengembalikan kepada redaksi *nass*, tergantung pada bagaimana cara teks *nass* mengungkapkan ketentuan itu. Secara umum teks *nass* dapat diklasifikasi dalam dua kategori, yaitu teks yang menyebutkan *al-'illah* secara langsung (*nafs al-'illah*) dan teks yang menyebut tempat *al-'illah* berada (*mahl al-'illah*).

Pada teks *nass* yang menyebut *nafs al-'illah* hanya terdapat *al-'illah* dan *al-hikmah* (berupa *al-munâsib* dan *maqâsid*), sedangkan *al-sabab*, menyatu bersama *al-'illah*. Adapun pada teks *nass* yang menyebut *mahl al-'illah*, padanya terdapat *al-'illah*, *al-sabab* dan *al-hikmah*, *sîfah* yang disebutkan oleh *nass* dinamai *al-sabab* saja, karena *al-'illah* berposisi pada *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh *sîfah*. Perlu digaris bawahi, bahwa al-Ghazâlî tidak memakai terminologi *wasf zahîr mundabit*, tapi *sîfah* dan *ma'nâ*.

Gb. 05 Posisi *al-sabab*, *al-'illah* dan *al-hikmah* pada dua kategori *nass*

Pada contoh *rukhsah* yang membolehkan *jam'* dan *qasr* shalat dalam *safar*, *nass* menyebutkan *safar* secara tekstual, jadi *safar* adalah *sîfah* yang disebut oleh teks *nass*, dalam konteks *usûl al-fiqh* sekarang disebut *wasf zahîr mundabit*. Kesesuaian antara ketetapan *rukhsah* dengan *sîfah* yang disebut oleh teks *nass* sebagai tempat hukum bersandar, menjadi pengantar kepada penemuan *ma'nâ munâsabah*, yaitu adanya *masyaqqah* dalam *safar*. Namun *ma'nâ munâsabah* di sini ber-

laku khusus pada *safar*, sehingga memperkuat keberadaan *safar* sebagai *al-'illah*, lalu disimpulkan bahwa *nass* menyebutkan *nafs al-'illah*. Ketika yang menjadi *al-'illah* adalah *sîfah*, maka *ma'nâ munâsabah* yang dikandung *sîfah* (*safar*) dipandang sebagai a*l-hikmah*, karena ia masuk sebagai bagian dalam pertimbangan ketetapan hukum. Di sisi lain *ma'nâ munâsabah* di sini juga disebut sebagai *al-'illah*, karena memiliki pengaruh bagi wujudnya ketentuan *rukhsah*, namun bersifat *qâsirah* karena khusus berlaku pada *nass* saja.

Terlihat pada contoh ini, bahwa *masyaqqah* adalah *ma'nâ munâsabah* yang mengantar kepada terwujudnya *al-maslahah*, yaitu menolak (*daf'*) sesuatu yang memutuskan *maslahah*, bukan diri *maslahah* yang berarti *maqâsid*. Terbukti bahwa *safar* menimbulkan kesukaran (*masyaqqah*), maka diberilah keringanan sehingga terwujudlah *maslahah* yang merupakan tujuan hukum (*maqâsid*). Jadi *maslahah* terwujud bukan disebabkan oleh *ma'nâ munâsabah* yang pada kasus ini disebut *al-hikmah*. Tetapi *maslahah* terwujud karena diberi *rukhsah*, yaitu keringanan hukum yang akan mewujudkan tujuan *syar'*. Dengan demikian, menyebut *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-hikmah* tidak sama dengan *al-hikmah* yang berupa *maqâsid*.

Sementara itu pada contoh pengharaman *khamr*, *nass* tidak menyebutkan *al-'illah* secara langsung, tapi menyebut *mahl al-'illah*. Kata *khamr* dalam ayat adalah *sîfah* yang mengandung *ma'nâ munâsabah*. Kesesuaian antara *sîfah* dan ketentuan hukum yang disandarkan padanya, mengantarkan kepada penemuan *ma'nâ munâsabah*, yaitu sifat memabukkan. Dan ketika diteliti, terbukti bahwa keberlakuan *ma'nâ munâsabah* lebih umum dari *sîfah*, maka dalam kondisi ini, *ma'nâ munâsabah* menjadi *al-'illah*. Dalam konteks sekarang, *ma'nâ munâsabah* disini (memabukkan) disebut sebagai *wasf zahîr mundabit*, sedangkan kata *khamr* hanya disebut sebagai *al-sabab*.

Gb. 06 Perbandingan *Nass* dalam dua Kategori

Nass yg menyebut *nafs al-'illah*

Contoh: *Safar*

Munâsabah

Boleh *jam'/qasr*

Ma'nâ Munâsabah

Al-'Illah al-Qâsirah

Motivasi

Masyaqqah yg khusus berlaku pada *al-'illah* disebut *al-hikmah*

Mewujudkan

Maslahah/Maqâsid Memelihara syariat

Nass yg menyebut *mahl al-'illah*

Contoh: *khamr*

Munâsabah

Haram diminum

Ma'nâ Munâsabah

di-*ta'diyah* kpd *nabidh*

Motivasi

Memabukkan yg berlaku lebih umum dari *sifah* disebut *al-'illah*

Mewujudkan

Maslahah/Maqâsid Memelihara akal

Catatan: Baik dalam posisinya sebagai *al-'illat al-qâsirah* atau *al-'illat al-muta'addiyah*, *ma'nâ munâsabah* tetap memerupakan motivasi penetapan hukum.

Berbeda dengan al-Ghazâlî, ia menyebut kata *khamr* dalam ayat sebagai *sîfah*, dan ketika *ma'nâ munâsabah* yang dikandungnya berposisi sebagai *al-'illah*, maka *sîfah* ini disebut

sebagai *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*. *Ma'nâ munâsabah* di sini (memabukkan) adalah kandungan *ma'nâ* dari *s̲îfah* yang mengantar kepada terwujudnya *mas̲lah̲ah*, yaitu menolak *mafsadah* yang timbul dari efek mabuk pada *khamr*. *Mas̲lah̲ah* itu sendiri adalah terwujudnya tujuan dari hukum, yaitu pemeliharaan akal.

Dalam kasus *khamr*, *ma'nâ munâsabah* yang menjadi pengantar bagi terwujudnya *mas̲lah̲ah* berposisi sebagai *al-'illah* bagi hukum, dan yang menjadi *al-h̲ikmah* adalah tujuan hukum/ *mas̲lah̲ah*. Berbeda dengan kasus *safar*, di mana *safar* sebagai *s̲îfah* adalah *al-'illah*, sedangkan *ma'nâ munâsabah* --yaitu *masyaqqah*-- dipandang sebagai *al-h̲ikmah*[81] di samping *al-h̲ikmah* yang berupa tujuan hukum (*maqâs̲id*). Pada kasus *safar*, *masyaqqah* sebagai *ma'nâ munâsabah* juga disebut sebagai *al-'illah*, yaitu *al-'illat al-qâs̲irah*, sebutan ini tentu karena melihat peran *masyaqqah* atas keterwujudan hukum. Adapun sebutan *al-h̲ikmah* bagi *masyaqqah*, karena melihat hubungan *masyaqqah* dengan ketentuan boleh *jam'/qas̲r* yang menunjukkan masuknya *masyaqqah* sebagai bagian yang memotivasi *al-Syâri'* menetapkan hukum. Dalam konteks ini, *ma'nâ munâsabah* yang menjadi *al-'illah* juga bagian dari motivasi *al-Syâri'*. Jadi *al-'illah* disebut sebagai motivasi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum karena melihat hubungan ini.

Dari pembahasan ini tergambar bahwa *al-munâsabah* sangat identik dengan *al-mas̲lah̲ah*, karena keberadaannya yang menjadi pengantar kepada terwujudnya tujuan *syar'*, yaitu *mas̲lah̲ah*. Tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum, secara umum adalah untuk mewujudkan *mas̲lah̲ah*. Namun *mas̲lah̲ah* pada pengharaman *khamr* dan pada pembolehan *jam'/*

---

[81] Terindikasi dari pembahasan para *us̲ûliyûn* dalam konteks *al-'illat al-qâs̲irah*. Ulama kalangan H̲anafiyyah menyebutnya sebagai *ibdâ' al-h̲ikmah*, ulama kalangan Syâfi'iyyah menyebutnya sebagai *al-h̲ikmah*. Namun menurut al-Ghazâlî, *al-'illat al-qâs̲irah* berguna untuk mengenal *al-bâ'ith*.

qasr dalam *safar*, serta alasan mengapa dijadikan *khamr* dan *safar* sebagai sandaran hukum, hanya diketahui melalui *munâsabah* dan *ma'nâ munâsabah*. Men-*ta'lîl* dengan *al-ma'nâ al-munâsib* adalah men-*ta'lîl* dengan sesuatu yang mengantar kepada *maslahah*, bukan men-*ta'lîl* dengan *maslahah* itu sendiri. *Maslahah* adalah tujuan dari hukum atau disebut sebagai *maqâsid al-tasyrî'*, namun *maslahah* itu sendiri adalah proses. Dalam kitab *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî mengatakan bahwa *al-maslahah* pada dasarnya adalah ibarat dari menarik manfaat dan menolak mudarat. Boleh jadi al-Ghazâlî bermaksud bahwa semua *munâsabah* kembali kepada pemeliharaan *maqâsid*, karena *ma'nâ munâsabah* adalah bagian dari proses *maslahah*. Dari sudut pandang ini, sah jika *ma'nâ munâsabah* dipandang sebagai *maslahah* juga.

Atau dari sisi lain, *ma'nâ munâsabah* adalah jalan bagi terwujudnya *maslahah*, dan ketika *maslahah* terwujud, terbukti bahwa *maslahah* takkan terwujud tanpa melalui *ma'nâ munâsabah*. Pada contoh di atas, *khamr* dilarang karena memabukkan (sifat memabukkan adalah *ma'nâ munâsabah*), mabuk menimbulkan mudarat atau kerusakan, jadi melarang *khamr* sama dengan mencegah/menolak mudarat yang muncul akibat mabuk. Mencegah kerusakan sama dengan memelihara *maslahah*, berarti mencegah kemudharatan *khamr*, sama dengan mewujudkan *maslahah*. Dengan demikian, menyebut *ma'nâ munâsabah* sebagai *maslahah* berarti menyebutkan sesuatu dengan apa yang akan terwujud padanya (*i'tibâr mâ ya'ûl*). Dalam ilmu *Bayân*, hal ini dikenal sebagai *majâz mursal*,[82] jadi boleh *ma'nâ munâsabah* disebut *maslahah*.

Mungkin atas dasar inilah maka al-Ghazâlî mengatakan, bahwa dalam ketetapan *syar'* kadangkala hukum ditetapkan

82 Al-Dardîr, Ahmad, *Tuhfat al-Ikhwân*, (Surabaya: Maktabah al-Saqâfiyyah, t.th.), hal. 14

dengan tanda-tanda *masla<u>h</u>ah*, dan kadang ditetapkan dengan diri *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah*.[83] Penetapan hukum dengan tanda *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* ditemukan pada kasus yang menjadikan *<u>s</u>îfah* tertentu sebagai *al-'illah*. Adapun pada kasus yang *al-'illah*-nya berupa *ma'nâ munâsabah*, maka ini menunjukkan bahwa *al-Syâri'* menetapkan hukum berdasarkan *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah*. Ini mengindikasikan bahwa *al-'illah al-ghâ'iyyah* berperan sebagai pengwajib hukum, hal ini perlu penelusuran lebih lanjut. Karena *ma'nâ munâsabah*/ *al-munâsib* yang merupakan *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah*, dipandang sebagai media untuk men-*ta'diyah* hukum kepada kasus lain, ini berarti pemeliharaan *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* pada kasus lain yang tidak memiliki ketentuan dari *na<u>ss</u>*. Inilah yang dimaksud oleh al-Ghazâlî dengan memelihara *maqâ<u>s</u>id*, ia mengatakan, yang kami maksud dengan *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* adalah memelihara *maqâ<u>s</u>id al-syar'*.[84]

Menurut al-Ghazâlî, pada penetapan hukum dengan tanda *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* juga ada sisi *munâsabah*-nya, yaitu kesukaran mengikuti *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* itu sendiri, seperti penetapan *rukh<u>s</u>ah* pada *safar* yang ternyata *al-'illah*-nya bukan *masyaqqah*. *Munâsabah* menunjukkan, bahwa mengikuti *masyaqqah* pada kasus *safar* tidak mungkin, sebab tidak *<u>z</u>ahîr* dan *mun<u>d</u>abi<u>t</u>*. Akibatnya, mengikuti *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* justru dapat menimbulkan ketidakpastian hukum. Bagi al-Ghazâlî, penetapan hukum yang kadang mengikuti *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* dan kadang mengikuti tanda *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah*, berarti isyarat bagi adanya peringkat *al-munâsib*. Selain itu, hal ini juga menunjukkan bahwa hasil dari semua *al-munâsib*, secara umum kembali kepada pemeliharaan *maqâ<u>s</u>id*. Termasuk pada penggunaan tanda *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* dalam penetapan hukum.

Dari penggunaan *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* dan tanda *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* juga diketahui bahwa *maqâ<u>s</u>id syar'* kadang pada posisi *<u>h</u>âjiyyah*

---

83 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 83

84 Al-Ghazâlî, *al-Musta<u>s</u>fâ*, hal. 174.

dan kadang *darûrah*. Kadangkala keberadaan *al-munâsib* sebagai *maqâsid syar'* diketahui secara *qat'î* dan kadang hanya sebatas *zann*, semua ini diketahui dengan jalan *munâsabah*.[85] Hal ini mengantarkan akal untuk mengenal *maslahah* dari cara *al-Syâri'* memberi ketetapan, pada hal-hal yang *maslahah*-nya tidak mampu dicapai oleh akal, Allah menetapkan hukum dengan tanda *maslahah*. Sedangkan kasus yang *maslahah*-nya mampu ditemui akal, hukum ditetapkan berdasar *maslahah* dengan *munâsabah* sebagai jalannya.

Dari penelusuran terhadap ketetapan *syar'*, al-Ghazâlî menyimpulkan bahwa *maqâsid* terbagi kepada tiga kategori. Pertama *darûrah* dan hal-hal yang terkait dengan kesempurnaan baginya. Kedua, *maqâsid* pada tingkat *hâjiyyah* dan segala yang terkait dengan kesempurnaannya. Ketiga, *maqâsid* yang berposisi pada tingkat *tahsîniyyah*. *Maqâsid* yang paling tinggi tingkatannya yaitu *darûrah* seperti pemeliharaan jiwa yang merupakan maksud *syar'*, juga adalah bagian dari kebutuhan primer manusia. Pengetahuan tentang ini dapat dicapai akal sekiranya tidak ada ketetapan *syar'*, al-Ghazâlî tidak membantah kemampuan akal untuk mengenal kebaikan dan keburukan meski pun berpendirian bahwa Allah melakukan apa saja terhadap hambanya.[86]

Dilihat dari keberadaan *munâsabah* pada ketetatapan hukum serta cara akal menemukan *munâsabah*, al-Ghazâlî membagi *al-munâsib* kepada *al-haqîqî al-'aqlî* dan *al-khayyâlî al-iqnâ'î*. *Al-Munâsib al-haqîqî al-'aqlî* adalah *al-munâsib* yang jika dibahas dan selidiki, maka ia menjadi semakin jelas, ia naik menjadi bentuk yang rasional (*syakl al-'aqliyyât*). Sedangkan *al-munâsib al-khayyâlî al-iqnâ'î* adalah *al-munâsib* pada satu

---

85 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 83

86 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 80, *al-Mustasfâ*, hal. 174.

objek yang pada awalnya bersifat abstrak (*khayyâlî*). Kemudian diverifikasi dengan cara *al-ṯard*[87] sehingga hal-hal yang tidak tepat dapat digugurkan. Apabila *al-munâsib* jenis ini dibahas dan dinalar secukupnya, tentu hasilnya dapat diuraikan dan apakah kondisinya berguna atau tidak, akan dapat disingkap.[88]

Contoh *al-munâsib al-khayyâlî al-iqnâ'î* adalah *ta'lîl* al-Syâfi'î dalam menetapkan hukum haram memperjualbelikan *khamr*, bangkai dan kotoran dengan alasan; karena benda itu najis. Lalu kenajisan *khamr*, bangkai dan kotoran dipandang sebagai *al-'illah* yang menjadi dasar untuk men-*ta'diyah* hukum kepada anjing, barang curian dan benda najis lainnya. Maka benda-benda ini pun haram diperjualbelikan karena kenajisannya. Dasar pijakan hukum haram memperjualbelikan benda itu adalah larangan mengkonsumsi *khamr*, bangkai dan kotoran oleh *al-Syâri'*. Menurut al-Syâfi'î, diharamkannya benda-benda itu oleh *al-Syâri'*, berarti menunjukkan tiga hal. 1). perintah untuk menjauhi benda-benda itu, 2). isyarat bahwa benda-benda itu tercela atau najis, 3). perintah untuk tidak bercampurbaur dengan benda-benda itu. Ketiga hal ini dipandang sebagai sisi *munâsabah* antara ketetapan hukum dan objek hukum. Oleh karena itu, tindakan seseorang yang menjualnya, menukar dengan harta dan mewajibkan bayar jika dirusak orang lain, berarti melawan ketetapan *syar'*. Sebab *al-Syâri'* menetapkan bahwa benda itu adalah najis dan hina. Keputusan al-Syâfi'î ini tergolong *taẖsîniyyah*, karena tidak terkait dengan kebutuhan *ẖâjiyyah* dan *ḏarûriyyah*, ini hanya berlawanan dengan norma kebiasaan yang baik (*maẖâsin al-'âdât*).

Contoh di atas adalah kesimpulan umum yang diambil dari tiga objek (*khamr*, bangkai dan kotoran) yang kesatuan-

87 *Al-Ṯard* atau *itṯirâd* adalah menguji sah-tidaknya *al-'illah* dengan bukti wujudnya hukum pada saat wujud *al-'illah* dan hilang hukum tanpa *al-'illah*.

88 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 85

nya merefleksikan suatu *munâsabah*. Apabila masing-masing objek dan ketetapan hukumnya dinalar secara tersendiri, tentu *al-munâsabah* yang dipaparkan itu akan ternafi. Karena makna najis adalah suatu kotoran yang jika terbawa dalam shalat, berakibat bagi tidak sahnya shalat, bukan berarti tidak boleh dimanfaatkan karena najis. Bahkan ada kesepakatan tentang bolehnya memanfaatkan najis, sementara arti jual beli adalah memindahkan hak milik dengan imbalan. Oleh karena itu, menjadikan kenajisan sebagai alasan tidak boleh menjual benda najis tidak tepat. Karena tidak ada kesesuaian antara kenajisan yang kaitannya membatalkan shalat, dengan jual beli yang kaitannya memindahkan milik. Dengan demikian, *munâsabah* menjadi hilang, namun tidak ganjil jika memperjualbelikan benda najis dilarang demi memperkuat kenajisannya.[89]

Contoh di atas bukan ditetapkan dengan *al-munâsib* yang ada pada dirinya, tetapi *al-munâsib* yang dikutip dari preposisi umum (*qaḏâya jumaliyyah*), karena sesuainya *al-munâsib al-khayyâlî al-iqnâ'î* dengan kesimpulan umum. Haramnya jual beli *khamr* disandarkan kepada kesimpulan bahwa pengharaman benda najis berarti perintah menjauhinya dan dipandang hina. Sedangkan menjualnya berarti memuliakan dan memberi penghargaan, ini adalah *qaḏâya jumaliyyah* yang lain. Lalu disimpulkan bahwa menjual benda najis berlawanan dengan ketetapan *syar'*. Di sini terlihat pengaruh *munâsabah* bagi hukum dan bagaimana ia dinalar.[90]

Al-Ghazâlî berpendirian bahwa *ma'nâ munâsabah* merupakan dalil atas keadaan bahwa hukum ditetapkan dan dihubungkan kepada objeknya dengan *munâsabah* (kesesuaian antara keduanya). Al-Ghazâlî menegaskan, bahwa ia tidak

89 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 85
90 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 86

mengetahui adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama yang mengakui *qiyâs*, dalam menerima *munâsabah* berdasarkan penafsiran yang dipaparkannya. Ia menambahkan, bahwa yang dimaksud dengan *al-mukhayyal* dalam pandangan mereka adalah *al-munâsib/ma'nâ munâsabah*.[91] Dengan demikian, para ulama yang mengakui *qiyâs* menerima penemuan *al-'illah* melalui metode *munâsabah*, terutama *al-munâsib al-mû'aththir* dan *al-munâsib al-mulâ'im*. Adapun *al-munâsib al-gharîb*, masih diperselisihkan.

Al-Ghazâlî menyimpulkan bahwa secara umum, *al-munâsib al-mulâ'im* diterima oleh ulama yang menyepakati metode *qiyâs*. Perselisihan di kalangan mereka adalah dalam hal menerima *al-munâsib al-gharîb* yang tidak masuk dalam jenis *munâsabah* yang diakui *syar'*. Atau *al-munâsib al-mulâ'im* yang tidak memiliki *asl* tertentu yang dapat dijadikan bukti pengakuan *syar'*. Inilah yang menurut al-Ghazâlî dikenal di kalangan *usûliyûn* dengan *istidlâl al-mursal*, maksudnya, berpegang kepada *ma'nâ al-munâsib al-maslahî*[92] yang ditemukan dengan jelas pada *furû'*, tapi tidak ada kesaksian dari *asl* tertentu. Adapun *al-munâsib al-gharîb* yang tidak sejenis dengan *munâsabah* yang diakui secara umum dan tidak ada kesaksian dari *asl* tertentu, maka jelas tertolak tanpa diketahui adanya *khilâf*. Disimpulkan dari pembahasan ini, bahwa sesuatu yang tidak sesuai dengan ketentuan hukum, tidak boleh dijadikan sebagai *al-'illah* dengan *ra'y*, karena untuk mengetahui keadaan sesuatu sebagai *al-'illah*, harus melalui penelusuran terhadap petunjuk-petunjuk yang ada pada *nass* atau *ijmâ'*. Dari kondisi ini, maka al-Ghazâlî mengklasifikasikan *al-munâsib* kepada

91 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 87

92 Pengertian yang terkandung pada objek hukum yang memiliki kesesuaian dengan ketentuan hukum yang masuk dalam jenis umum diakui *syar'*, dan ia mengandung kemaslahatan.

empat bagian.[93]

1. *Al-Munâsib* yang memiliki dua hal, yaitu *syahâdah asl* (persaksian langsung dari *nass* atau *ijmâ'* yang terbukti dengan penggunaan *syar'* pada *nass* lain) dan *mulâ'im* (termasuk dalam jenis yang ada *syahâdah asl*). *Al-Munâsib* ini sepakat diterima oleh ulama yang setuju dengan *qiyâs*.

2. *Al-Munâsib* yang tidak memiliki dua hal di atas, jadi ia adalah kebalikan dari *al-munâsib* yang pertama, *al-Munâsib* ini ditolak secara *ittifâq*. Dalam kitab *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî menyebutnya sebagai *istihsân* dan mengada-adakan syariat dengan akal.[94]

3. *Al-Munâsib* yang diakui *syar'* dengan *syahâdah asl* tertentu, tetapi bentuknya ganjil (*gharîb*), artinya tidak termasuk dalam jenis *ma'nâ munâsabah* yang diakui *syar'* secara umum. Yang dimaksud dengan *syahâdah asl mu'ayyan* di sini, bahwa *al-munâsib* di-*istinbât*-kan dari *nass* tertentu, dalam artian, bahwa hukum ditetapkan oleh *syar'* pada *nass* tersebut dengan mengikuti *munâsabah*-nya.

4. *Al-Munâsib al-mulâ'im* yang tidak dipersaksikan oleh *asl* tertentu. Bagian ini diuraikannya dalam *al-masâlih al-mursalah*. Al-Ghazâlî menyebutnya dengan *istidlâl al-mursal*.

Dari paparan di atas terlihat bahwa *munâsabah* berfungsi untuk menetapkan *al-'illah* pada *asl*. *Ma'nâ munâsabah* yang ditemukan dari adanya *munâsabah* menjadi penentu posisi *al-'illah*, apakah *ma'nâ munâsabah* itu sendiri yang menjadi *al-'illah* atau *sîfah* yang disebut oleh *nass*. Keberadaan *al-'illah*

93 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 92

94 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 315

dipahami dalam arti hukum menjadi ada dengan adanya *al-'illah* dan hilang dengan tidak adanya *al-'illah*. Kemudian hukum di-*ta'diyah*-kan kepada *furû'*, atau dalam tataran praktik, masalah yang tidak ada ketetapan hukum, dicarikan *asl* yang memiliki *ma'nâ munâsabah* yang sama dengannya.

Kuat tidaknya posisi *ma'nâ munâsabah* sebagai *al-'illah* ditentukan dari adatidaknya *syahâdah syar'* dan *al-mulâ'im*. *Al-Munâsib al-mû'aththir* adalah yang terkuat, karena ia menghimpun *syahadâh syar'* dan *al-mulâ'im*, contohnya *ta'lîl* keharaman *khamr* karena sifat memabukkan. Memabukkan sebagai *ma'nâ munâsabah*, terbukti digunakan sebagai *al-'illah* dalam *nass* yang lain. Memabukkan adalah *al-'illah* yang juga didapati pada *nabîdh*, kemudian memabukkan menjadi *al-'illah* bagi haramnya *nabîdh*.

Al-Munâsib al-mulâ'im berada setingkat dibawah *al-munâsib al-mû'aththir*, karena hanya memiliki kesesuaian dengan *ma'nâ munâsabah* yang diakui secara umum, sementara tidak ada *nass syar'* yang menggunakan *ma'nâ munâsabah* yang sama persis dengannya. Contohnya men-*ta'lîl* gugurnya *qadâ'* shalat dengan *masyaqqah tikrâr* pada kasus 'Â'isyah lalu di-*ta'diyah* kepada wanita lain dan budak wanita. Pada kasus ini, tidak ada *nass syar'* lain yang menggunakan *masyaqqah tikrâr* sebagai sebagai *al-'illah*, namun *masyaqqah tikrâr* masuk dalam jenis *masyaqqah* yang secara umum digunakan sebagai *al-'illah* dalam memberi keringanan hukum.

Tingkat terendah adalah *al-munâsib al-gharîb*, contohnya ketentuan hukum untuk tidak memberikan hak warisan bagi ahli waris yang membunuh, alasannya karena men-*ta'lîl* dengan kebalikan niat si pembunuh yang berhasrat untuk mendapatkan harta warisan dengan cara yang lebih cepat. Lalu kepada kasus ini di-*qiyâs*-kan kasus suami yang mentalak isterinya agar tidak mendapat warisan. Al-Ghazâlî menolak *al-munâsib al-gharib*

yang tidak memiliki *syahâdah syar'* tertentu. Ia mengatakan, seandainya tidak ada hadis "*al-Qâtil lâ yarith*", maka tidak ada jalan untuk menetapkan hukum tidak boleh mewarisi bagi ahli waris yang membunuh. Karena tidak ada petunjuk sedikit pun bagi berlakunya *ma'nâ munâsabah* ini sebagai *al-'illah*.[95]

Sementara *al-munâsib al-mulâ'im* yang tidak memiliki *syahadâh syar'* tertentu namun sejenis dengan *ma'nâ munâsabah* yang diakui *syar'* jenisnya, tidak langsung ditolak oleh al-Ghazâlî. Ia menyebutnya sebagai *al-munâsib al-mursal* atau *al-istidlâl al-mursal* yand didefinisikannya sebagai:

الإستدلال المرسل : هو التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين .

Istidlâl mursal adalah berpegang kepada maslahah semata, tanpa persaksian dari asl tertentu.[96]

Hal yang membedakan *al-munâsib al-mursal* dari *al-munâsib* lainnya adalah keadaannya yang tidak berada pada *asl* tertentu. Akibatnya, *al-munâsib al-mursal* menjadi pengwajib hukum pada *furû'*, sedangkan *al-munâsib* yang lain menjadi pengwajib hukum pada *asl*.[97]

Sampai di sini, penulis melihat ada satu permasalahan yang perlu dikritisi. *Al-Munâsib* yang diterima al-Ghazâlî sebagai *al-'illah*, adalah jalan yang mengantar kepada *maslahah*, bukan *maslahah* dalam arti *al-'illat al-ghâ'iyah*. Umumnya para ulama menyebut *al-munâsib* sebagai *al-hikmah*, namun di baliknya ada *al-'illah* yang lain yaitu *maqâsid al-tasyrî'*. Sedangkan pada *al-munâsib al-mursal*, atau yang juga disebutnya sebagai *istislâh*, *al-ma'nâ al-munâsib* tidak diambil dari *asl* tertentu,

95 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 92

96 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 100

97 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 101

tapi dari *as̲l* yang tidak terhitung dan *al-mas̲lah̲ah* padanya diketahui secara *d̲arûrî*.[98] Di samping itu al-Ghazâlî membolehkan mengikuti *ghalabah z̲ann*, bahkan membolehkan penemuan *al-ma'nâ al-munâsib* melalui metode *al-khayyâlî al-iqnâ'î*. Satu hal lagi yang juga patut diperhatikan, *mas̲lah̲ah* yang ada pada *al-munâsib al-mursal* adalah *maqâsid al-tasyrî'*, tapi kenapa al-Ghazâlî ragu-ragu menerimanya, sampai ia mengatakan,.

من استصلح فقد شرع, كما أن من إستحسن فقد شرع

Barangsiapa yang ber-istis̲lâh̲, maka ia mengada-adakan syariat.[99]

98 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 176

99 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 180

Bab Lima

05

Penalaran *Ta'lîlî* Menurut Imam al-Ghazâlî

A. Perbedaan *al-Qiyâs* dengan *al-Maslahah*

Al-Syâfi'î menyatakan bahwa *al-qiyâs* digunakan ketika pada suatu permasalahan tidak ditemukan *nass* yang memberikan ketetapan hukum. *Al-Qiyâs* berada pada posisi *darûrah*, oleh karena itu, seorang mujtahid tidak boleh memakai *al-qiyâs* selagi masih ada hadis.[1] Bagi al-Syâfi'î, *al-qiyâs* adalah satu-satunya jalan untuk meng-*istinbât* hukum dan ia menolak metode lain. Namun pasca al-Syâfi'î, *usûliyûn* dari golongan *mutakallimîn*, melakukan pengembangan terhadap kaedah *usûl al-fiqh* yang telah dibangun oleh al-Syâfi'î. Mereka fokus pada penemuan kaedah yang tepat dan tidak terikat de-ngan hasil *istinbât* al-Syâfi'î. Maka tidak heran jika teori *usûl al-fiqh* mengalami perluasan, termasuk *qiyâs*. Menurut 'Abd al-Wahhâb Khallâf, salah satu kitab terkenal yang disusun menurut metode *mutakallimîn* adalah *al-Mustasfâ*, buah karya al-Ghazâlî.[2]

Al-Syâfi'î menyatakan bahwa *qiyâs* dilakukan dengan dua cara, *pertama*, jika posisi sesuatu semakna dengan *asl*, menurut al-Syâfi'î, metode ini tidak diper-

---

1 Al-Syâfi'î, *al-Risâlah fî al-Usûl al-Fiqh*. Tahqîq Ahmad Muhammad Syâkir, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hal. 599.

2 Khallâf, 'Abd al-Wahhâb. *'Ilm Usûl al-Fiqh*. (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), hal. 18-19

selisihkan. *Kedua*, jika sesuatu memiliki keserupaan (*syabh*) dengan *a<u>s</u>l*, maka kepada *a<u>s</u>l* dihubungkan hal-hal yang lebih utama darinya (*al-awlâ*) dan yang lebih banyak memiliki keserupaan dengannya. Metode yang kedua ini adalah metode yang banyak diperselisihkan oleh para ulama yang menerima metode per-*istinbâ<u>t</u>*-an *al-qiyâs*.[3] Sementara itu bagi al-Ghazâlî, definisi *al-qiyâs* adalah:

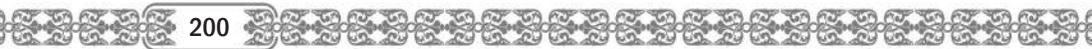
وحده أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما

Qiyâs *adalah* <u>h</u>aml al-ma'lûm *(mempertanggungkan sesuatu yang diketahui) kepada* ma'lûm *yang lain untuk menetapkan hukum bagi keduanya, atau untuk menafikan hukum dari keduanya. Ia dipertanggungkan dengan perantaraan sesuatu yang menjadi penghimpun keduanya (*al-jâmi'*).*

Dari definisi ini terlihat bahwa al-Ghazâlî menumpukan metode *qiyâs* pada adanya penghubung (*al-jâmi'*) antara *a<u>s</u>l* dan *furû'*, yaitu *al-'illah*. Kemudian, jika *al-jâmi'/al-'illah* mewajibkan penyatuan (*ijtimâ'*) antara *a<u>s</u>l* dan *furû'*, maka *qiyâs* menjadi sah, namun sebaliknya jika *al-jâmi'* tidak mewajibkan *ijtimâ' a<u>s</u>l* dan *furû'*, maka *qiyâs* tidak sah.[4]

Ada beberapa perkembangan dan perbedaan antara *qiyâs* yang diwacanakan al-Syâfi'î dengan *qiyâs* yang dikembangkan oleh al-Ghazâlî. Al-Syâfi'î membangun *qiyâs al-ma'nâ* dan *qiyâs al-syabh* sebagai metode *ijtihâd*, sementara al-Ghazâlî justru mengembangkan *qiyâs* sebagai metode yang bertumpu kepada *al-'illah* sebagai *al-jâmi'* antara *a<u>s</u>l* dan *furû'*. Di masa al-Ghazâlî, *qiyâs al-ma'nâ* berkembang menjadi metode yang disebut sebagai *qiyâs al-ikhâlah*. Sedangkan *qiyâs al-syabh* dipandang se-

3 Al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, hal. 479

4 Al-Ghazâlî, *al-Musta<u>s</u>fâ fî 'Ilm al-U<u>s</u>ûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hal. 280:

bagai metode yang tidak boleh digunakan kecuali dalam kondisi darurat.[5] Dengan demikian, al-Ghazâlî mengklaim bahwa *al-qiyâs* tetap merupakan metode yang *tawqîfî*. Penetapan *al-'illah* dan pemberlakuannya pada *furû'* berarti penyandaran *al-'illah* kepada *nass* yang *tawqîfî*, oleh karena itu, *al-qiyâs* adalah metode yang bersifat *tawqîfî*.[6]

Keberadaan *qiyâs* sebagai salah satu metode per-*ijtihâd*-an ditanggapi beragam, ulama dari kalangan Syî'ah dan sebagian kalangan Mu'tazilah memustahilkannya secara akal. Namun pendapat ini ditentang oleh sekelompok ulama lain yang malah mewajibkannya secara akal. Ada juga sekelompok ulama yang menyatakan bahwa akal tidak dapat mewajibkan atau memustahilkan *qiyâs*, kecuali hanya membolehkan saja (*jâ'iz*). Pada tataran aplikasi, kalangan Zâhiriyyah malah menolak *qiyâs* dan menyatakan adanya larangan mengikuti *qiyâs* dari *syar'*. Namun pendapat Zâhiriyyah tertolak dengan adanya *ijmâ'* bahwa sahabat menerapkan *qiyâs* secara *syar'î*, demikian juga kesepakatan di kalangan *jumhûr fuqahâ' mutakallimîn*.[7]

Menanggapi adanya perbedaan pendapat ini, Al-Ghazâlî menyampaikan sanggahannya terhadap kelompok yang menolak *qiyâs* dengan mengurai empat hal yang menyebabkan kesamaran dalam memahami *qiyâs*.[8] Sanggahan al-Ghazâlî ber-

---

5 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, (Riyad: Maktabah al-'Ubaykân, 1993) hal. 89

6 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 44

7 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 283

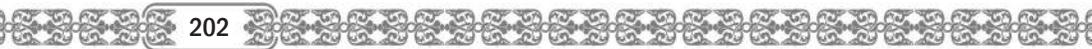
8 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 283.

1. Mereka mengatakan, mengikuti *zann* berarti menetapkan hukum yang bukan hukum Allah, berbuat baik adalah wajib bagi Allah, sedangkan pada penerapan *qiyâs* tidak ada kebaikan, bahkan menimbulkan kesukaran. Bagi al-Ghazâlî, Allah tidak wajib berbuat baik, kalau pun pernyataan mereka diterima, nyatanya sebagian mereka yang mewajibkan sifat berbuat kebaikan bagi Allah, justru membolehkan *qiyâs*. Tentang tidak adanya kebaikan pada *qiyâs*, dikatakan bahwa penerapan *qiyâs* menimbulkan kesukaran, padahal *al-Syâri'* mampu menetapkan semua perkara *zanniyyah* secara *nass* dan ini lebih baik. Al-Ghazâlî menjawab; Orang yang mewajibkan kebaikan (*al-salâh*) tidak mewajibkan yang

tumpu pada pembolehan *syar'* untuk mengikuti *z̲ann* dan kebenaran setiap mujtahid pada *ijtihâd* yang dilakukan dengan

---

lebih baik (*al-as̲lah̲*). Karena dapat saja dikatakan bahwa Allah mengetahui; jika semua *taklîf* di-*nas̲s̲*-kan, maka hambanya akan ingkar dan maksiat, sebaliknya jika sebagian *taklîf* disandarkan kepada akal mereka, maka mereka akan termotifasi untuk mengikuti *ijtihâd* dan *z̲ann* mereka sendiri. Al-Ghazâlî mencontohkan bagaimana *syar'* membolehkan seorang hakim memutuskan perkara atas dasar *z̲ann* benarnya kesaksian, padahal mungkin saja si saksi berdusta.

2. Dikatakan bahwa *qiyâs* tidak akan terwujud jika tidak ada *al-'illah*, sementara itu *al-'illah* secara *lughawî* adalah sesuatu yang mewajibkan hukum dengan sendirinya. Sedangkan *al-'illat al-syar'iyyah* tidak demikian, lalu bagaimana *ta'lîl* dapat ditegakkan, padahal sesuatu yang dijadikan sebagai *al-'illah* bagi penetapan hukum haram dapat pula dijadikan *al-'illah* bagi hukum halal? Al-Ghazâlî menjawab, makna *'illat al-h̲ukm* adalah tanda bagi hukum, bisa saja *al-Syâri'* menjadikan 'mabuk' sebagai tanda bagi haramnya *khamr*, lalu dikatakan; "Ikuti tanda ini dan jauhilah setiap yang memabukkan". Boleh juga 'mabuk' dijadikan tanda bagi hukum halal, lalu dikatakan; "Barangsiapa yang merasa bahwa itu tanda halal, maka sungguh dihalalkan baginya setiap yang memabukkan. Dan barangsiapa yang merasa bahwa itu tanda haram, maka diharamkan baginya seluruh minuman yang memabukkan". Maka terjadilah perbedaan pendapat, dan setiap mujtahid dipandang benar pada hasil *ijtihâd*-nya.
3. Dikatakan bahwa hukum Allah adalah penjelasan-Nya, maka jika tidak ada penjelasan dari-Nya, bagaimana hukum dapat ditetapkan? Al-Ghazâlî menekankan, bahwa penjelasan *syar'* dengan menetapkan *al-'illah* bagi hukum merupakan *khabar* untuk peng-*qiyâs*-an, oleh karena itu *qiyâs* berarti menetapkan hukum secara *tawqîfî*.
4. Mereka mengatakan, jika terjadi kesamaran antara sepuluh wanita yang diduga satu susuan, maka tidak boleh mengawini satu pun dari mereka, atau ada sepuluh ekor hewan yang telah disembelih dan diduga salah satunya adalah bangkai, maka tidak boleh memakan semua hewan tersebut walau ada tanda-tanda pada sembelihan yang terindikasi bangkai. Ketidakbolehan ini karena terdapat kemungkinan salah, dan kemungkinan salah berpotensi pada setiap *ijtihâd*. Permasalahan ini bersifat individual yang tidak mungkin ada *nas̲s̲*, beda dengan ketetapan arah kiblat misalnya. Al-Ghazâlî mengakui, tidak mungkin terlepas dari masalah ini kecuali dengan memandang benar semua mujtahid walaupun mereka menyalahi *nas̲s̲*. Seorang mujtahid hanya dibebankan sesuai kemampuannya, oleh karena itu ia tidak mungkin salah. Sementara bagi yang membenarkan satu pendapat saja, maka ia tidak akan terlepas dari masalah ini. Adapun pada masalah kesamaran wanita sesusuan di atas, kami menolak lara-ngan menikahinya hanya karena adanya kemungkinan salah. Karena *syar'* membolehkan nikah dengan wanita yang diyakini *ajnabiyyah*, sedangkan keraguan (*syakk*) -pada adanya sesusuan- yang datang kemudian, tidak dapat meruntuhkan keyakinan. Sedangkan kasus pertentangan dua keyakinan antara halal dan haram, maka keyakinan itu bukan yakin yang bersih dari pertentangan. Dan bukan pada posisi yakin yang ditentang oleh *syakk* semata-mata, maka tidak boleh dihubungkan dengan solusi mengikuti kaedah pewajiban dalil (*al-mûjib dalîl*).

segenap kemampuan. Untuk mendapat gambaran yang lebih jelas tentang bagaimana *z̲ann* dianggap sah dalam menetapkan hukum yang *tawqîfî*, baiknya ditinjau modus *al-qiyâs* yang dipandang sah oleh al-Ghazâlî.

Menurut al-Ghazâlî, ada lima bentuk perluasan hukum yang dipandang sebagai *al-qiyâs* di kalangan *us̲ûliyûn*.

1. Sesuatu yang dipahami sebagai maksud yang terkandung dari kata yang digunakan dalam teks (*al-mafhûm min al-fah̲wâ*). Contohnya larangan menghina yang dipahami sebagai maksud dari larangan mengucap kata "ah" dalam teks ayat.
2. Penjelasan langsung dari *syar'* (*tans̲îs̲ al-Syâri' 'alâ qiyâs*).
3. Menghubungkan sesuatu dengan yang semakna, misalnya budak wanita (*al-ammah*) dihubungkan kepada budak lelaki (*al-'abd*).
4. *Qiyâs al-ma'nâ*, dan ini terbagi kepada *qiyâs* yang jelas (*al-ajlâ*) dan *qiyâs* yang tersembunyi (*al-akhfâ*).
5. *Qiyâs al-syabh*.

Kemudian *qiyâs* terbagi kepada *maz̲nûn* (perkiraan) dan *ma'lûm* (diketahui dengan yakin), *qiyâs* yang *ma'lûm* ada yang dapat dipahami dengan mudah dan ada pula yang butuh perenungan. Adapun *maz̲nûn* terbagi kepada *z̲ann* yang jelas (*al-ajlâ*) dan tersembunyi (*al-akhfâ*).[9] Tidak semua jenis *qiyâs* ini diterima al-Ghazâlî, ia menyampaikan pemikiran dan penolakannya tentang ini.

Jenis yang pertama (*al-mafhûm min al-fahwâ*) tidak dikategorikan sebagai *al-qiyâs* oleh al-Ghazâlî. Jenis ini dianggap sebagai sesuatu yang dipahami dari *siyâq al-kalâm* dan *qarînah* secara *qat̲'î*. Karena pada contoh larangan mengatakan "ah" kepada orang tua, dipahami bahwa maksud dari larangan

9 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl min Ta'lîqât al-Us̲ûl*. (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 432

adalah penghormatan kepada orang tua, maka ini tidak dipahami melalui *qiyâs*.[10] Pada pelarangan ini terdapat dua kemungkinan, bisa saja pelarangan disandarkan kepada *al-'illah*, yaitu menyakiti (*al-îdhâ'*) sehingga dapat disebut sebagai *qiyâs*. Atau larangan diperluas karena pengertian yang dipahami dari lafaz, dan ini bukan *qiyâs*. Dalam hal ini al-Ghazâlî memberi batasan, jika pengertian itu jelas dan mudah dipahami tanpa harus dinalar dan *tafakkur*, maka itu bukan *al-qiyâs*. Pada contoh di atas, mengucap kata "ah" jelas secara pasti mencakup ejekan, pukulan sampai membunuh. Hal ini tidak hanya dipahami secara *lughawiyyah* semata, tapi juga dari penggunaan kata ini secara *'urfiyyah*.[11]

Jenis yang kedua (*tans̲îs̲ al-Syâri' 'alâ qiyâs*), yaitu *nas̲s̲* dari *al-Syâri'* yang terkait dengan kasus individu tertentu, sebagian ulama menyatakan bahwa ini bukan *qiyâs*, namun menurut al-Ghazâlî, ini adalah *qiyâs*. Karena penalaran terhadapnya ditempuh dengan dua cara, *pertama*, memperjelas tempat kedudukan hukum (*mah̲l al-h̲ukm*), *kedua*, memperjelas bahwa keberadaannya tidak khusus pada *mah̲l al-h̲ukm*, padahal keberadaan *al-'illat al-syar'iyyah* dapat saja berlaku khusus pada *nas̲s̲*.[12] Metode ini menurut al-Ghazâlî, masuk dalam kategori *tanqîh̲ manât̲ al-h̲ukm*, contohnya kasus seorang Arab yang melakukan hubungan intim dalam puasa Ramadhan. Ia diwajibkan membayar *kaffârah*, lalu orang lain baik Arab mau pun *'ajm* di-*qiyâs*-kan kepadanya. Metode ini diragukan kategorisasinya sebagai *al-qiyâs*, karena penalarannya lebih banyak berkutat di sekitar penguraian lafaz.[13]

---

10 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 434

11 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl; Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hal. 30, lihat juga; *al-Mustas̲fâ*, hal. 305

12 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 434

13 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 307

Al-Ghazâlî menggambarkan sisi lain dari *qiyâs* pada metode ini, yaitu *syabh*. Contohnya hadis; "Barangsiapa yang menyentuh organ intimnya sendiri, maka hendaklah ia berwuduk". Berdasarkan hadis ini ditetapkan bahwa menyentuh organ intim orang lain juga meruntuhkan wuduk, sebagaimana runtuhnya wuduk dengan menyentuh organ intim diri sendiri. Sisi peng-*qiyâs*-an di sini adalah keserupaan bentuk perbuatan. Diketahui dari *nass*, bahwa menyentuh organ intim diri sendiri berpengaruh bagi runtuhnya wuduk. Maka menyentuh organ intim orang lain juga meruntuhkan wuduk, walau tidak disebutkan oleh *nass*. Al-Ghazâlî memandang kuat penamaannya sebagai *qiyâs*, walau di sini tidak menggunakan *al-sabab* yang *mû'aththir* bagi hukum kepada hukum yang lain, namun digunakan sebab yang *mû'aththir* bagi wujud hukum pada hukum itu sendiri. Sebagian ulama menyebutnya sebagai metode yang menghubungkan sesuatu dengan yang semakna dengannya (*mâ fî ma'nâ al-asl*), dan sebagian yang lain menyebutnya sebagai petunjuk dari ungkapan dialogis *syar'* (*dilâlah al-khitâb*).[14]

Jenis yang ketiga, yaitu menghubungkan sesuatu dengan yang semakna dengannya (*ilhâq syay' bi mâ fî ma'nâh*). Menurut al-Ghazâlî, jenis ini tidak termasuk *al-qiyâs* dan bukan pula *mansûs*, tetapi pemahaman (*al-mafhûm*) terhadap *nass* secara *darûrî* tanpa perlu ber-*tafakkur*. Sebaliknya, jika ia dipahami melalui penalaran (*nazarî*), maka ia keluar dari batasan *ma'lûm*.[15] Hal yang membedakannya dengan jenis yang kedua adalah kondisinya yang diketahui secara *darûrî*, jika ia diketahui secara *nazarî*, maka ia adalah *qiyâs*. Misalnya hadis ini:

---

14 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, h. 64-66. Menurut al-Ghazâlî, metode ini juga tidak keluar dari memahami *ma'nâ al-munâsib*, karena menyentuh organ intim termasuk hal yang merusak, sebab dapat membangkitkan syahwat dan menyebabkan keluarnya *mazi* yang meruntuhkan wuduk. Menyentuhnya tetap dipandang sebagai sebab, walaupun tidak sampai keluar *mazi*.

15 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 436

أيما رجل مات او أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجد بعينه

Seorang lelaki yang meninggal dalam kondisi berhutang, maka pemilik hutang lebih berhak atas harta yang ditinggalkannya.[16]

Secara *d̲arûrî* diketahui, bahwa penyebutan laki-laki (*rajul*) dalam hadis bukan hal yang menjadikan ketentuan hukum berlaku khusus bagi laki-laki, hukum di sini juga berlaku terhadap wanita.[17] Karena keberlakuan hukum terhadap wanita pada ketetapan semacam ini diketahui secara *ma'lûm*, dengan merujuk kepada kebiasaan *al-Syâri'*, bukan melalui *qiyâs*. Penyebutan laki-laki segera dapat dipahami sebagai *kinâyah* bagi kata *insân*, berarti keberlakuan hukum bagi wanita tercakup oleh teks.

Al-Ghazâlî memberikan batasan antara *qiyâs* dan pemahaman terhadap cakupan teks. Ia mengatakan, bahwa menghubungkan masalah yang tidak disebut oleh *nas̲s̲* (*al-maskût 'anh*) dengan masalah yang ada *nas̲s̲* (*al-mant̲ûq*) dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, dengan cara menelusuri perbedaan antara *as̲l* dengan *furû'* dan membuktikan bahwa perbedaan tersebut tidak menjadi pencegah masuknya *furû'* dalam keberlakuan hukum *as̲l*. *Kedua*, dengan menelusuri *al-'illah* yang menjadi penghimpun antara *as̲l* dan *furû'*, metode kedua inilah yang menurut al-Ghazâlî sebagai modus *al-qiyâs* yang sah dan tidak diperselisihkan di kalangan *us̲ûliyûn*. Kemudian ia mengoperasionalkannya dengan ungkapan;

رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما

"Menyandarkan masalah cabang kepada masalah pokok dengan perantaraan al-'illah *yang menjadi penghimpun di antara keduanya*.[18]

---

16 Hadis ini diriwayatkan oleh Mâlik dalam *al-Muwattâ'*, no. 842.

17 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 61, lihat juga penjelasan *ta'rîf bi al-'âdah*, hal. 54

18 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 307.

Metode ini kemudian dikenal dengan *qiyâs al-ma'nâ* atau *qiyâs al-ikhâlah*.

Jenis yang keempat dan kelima, yaitu *qiyâs al-ma'nâ* dan *qiyâs al-syabh*, adalah metode yang menurut al-Ghazâlî tidak diperselisihkan sebagai *qiyâs*.[19] Al-Ghazâlî mengatakan, jika *s̲îfah* yang menjadi tanda bagi hukum memiliki sisi yang sesuai dengan ketetapan hukum (*al-munâsib*), maka ia dinamakan *qiyâs al-ikhâlah*. Sedangkan *s̲îfah* yang tidak memiliki kesesuaian (*ghayr al-munâsib*), tetapi diduga mengandung *ma'nâ al-munâsib* yang tidak diketahui dengan jelas, maka ia dinamakan *qiyâs al-syabh*.[20]

Al-Ghazâlî menyatakan bahwa *qiyâs al-ma'nâ* dilakukan dengan cara mengemukakan dua premis (*muqaddimah*). *Pertama*, misalnya pada contoh keharaman *khamr*, dikemukakan bahwa *al-'illah* bagi keharaman *khamr* adalah sifat memabukkan. *Kedua*, sifat memabukkan ditemukan keberadaannya pada *nabîdh*. *Al-'illah* pada yang kedua boleh ditetapkan secara inderawi, dalil akal, *'urf*, dalil *syar'* dan dalil-dalil lainnya. Adapun pada yang pertama hanya dapat ditetapkan melalui dalil *syar'iyyah* baik al-Quran, al-Sunnah, *al-ijmâ'* dan dalil-dalil *istinbâṯ* lainnya. Keberadaan sifat memabukkan sebagai *al-'illah* merupakan ketetapan *syar'* (*wad̲' al-syar'*) sama dengan ketetapan hukum haramnya. Metode penemuannya juga sama, yaitu melalui dalil-dalil *syar'iyyah* yang kembali kepada teks al-Quran, al-Sunnah, *al-ijmâ'* dan *al-istinbâṯ*.[21] Sedangkan *qiyâs al-syabh* adalah:

وهو تعدية الحكم بوصف لم يظهر أثره فى الحكم لا بنص ولا بإيماء ولا بإجماع ولا هو مخيل مناسبا للحكم

19 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 433

20 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 89

21 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 307

Qiyâs al-syabh adalah ta'diyah *hukum dengan sifat yang tidak jelas* munâsabah-*nya dengan hukum, baik secara* nass*,* al-îmâ'*,* al-ijmâ' *dan* al-munâsabah.[22]

Pada dasarnya nama *syabh* digunakan untuk semua jenis *qiyâs*, sebab *furû'* dihubungkan dengan *asl* karena adanya *al-jâmi'* yang menyatukan keduanya, maka keduanya menjadi serupa. *Qiyâs al-syabh* dibangun atas dasar keyakinan bahwa setiap hukum memiliki rahasia, yaitu *maslahah* yang sesuai dengan ketetapan hukum. Kadangkala *maslahah* itu tidak dapat ditelusuri, tapi ditemui adanya sifat yang mencakup *maslahah* tersebut dan diyakini bahwa *maslahah* terkandung dalam sifat tersebut. Maka berhimpunnya sifat pengwajib hukum yang diyakini mengandung *maslahah*, berarti mewajibkan berhimpunnya *asl* dan *furû'* pada hukum.[23] Contoh yang menurut al-Ghazâlî cukup akurat adalah *ta'lîl* al-Syâfi'î tentang hadis yang menyatakan riba pada enam perkara.[24]

الذهب بالذهب, والفضة بالفضة, والبر بالبر, والشعير بالشعير, والتمر بالتمر, والملح بالملح, مثلا بمثل, سواء بسواء, يدا بيد, فإذا اختلفت هذه الأصناف, فبيعوا كيف شئتم, إذا كان يدا بيد

Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, beras dengan beras, kurma dengan kurma, garam dengan garam –diperjualbelikan- secara sejenis, dalam kadar yang sama dan langsung serahterima. Jika jenisnya berbeda, maka perjualbelikan lah sekehendakmu asal dilakukan serahterima langsung.

Al-Syâfi'î men-*ta'lîl* emas dan perak pada hadis ini dengan sifat *naqdiyyah* (mata uang), kemudian selebihnya di-*ta'lîl*

22 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 86

23 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 316-317. Bandingkan dengan *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 146

24 Al-Nawawî, *Syarh Sahîh Muslim*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th), jil. XI, hal. 14, hadis no. 81 bab 15

dengan sifat *t̲a'm* (makanan).[25] Menurut al-Ghazâlî, kedua *ta'lîl* ini sama-sama tidak berpijak pada *ma'nâ al-munâsib*. Dan dilihat dari bentuknya, yang pertama dapat dikatakan berbentuk *al-'illat al-qâs̲irah*, karena *naqdiyyah* hanya berlaku pada *s̲îfah*. Sedang yang kedua di-*ta'diyah* dengan metode *qiyâs al-syabh*, karena hanya *al-sabab* semata.

Dari pembahasan ini terlihat, bahwa jenis *al-qiyâs* yang diterima al-Ghazâlî dari lima jenis *qiyâs* yang disebutkan di atas adalah; pertama, *tans̲îs̲ al-Syâri' alâ qiyâs*, kedua, *qiyâs al-syabh* dan ketiga, *qiyâs al-ma'nâ* atau *al-ikhâlah*. Namun pada yang pertama terlihat ada keraguan karena pembahasan cenderung berkutat pada lafaz. Yang kedua hanya digunakan pada kondisi darurat, yaitu manakala *ma'nâ al-munâsib* tidak ditemukan. Kalau pun *qiyâs al-syabh* digunakan, maka penggunaannya pun didasari atas asumsi bahwa sifat yang menjadi *al-jâmi'* pasti mengandung *mas̲lah̲ah*. Yang ketiga adalah yang terkuat, karena *al-'illah* yang menjadi *al-jâmi'* adalah *ma'nâ al-munâsib* yang memiliki kesesuaian dengan tujuan penetapan hukum.

Dari pembahasan ini terlihat bagaimana *qiyâs* tetap bersifat *tawqîfî* karena menghubungkan *furû'* kepada hukum yang ada pada *nas̲s̲*. Dan standar kuat tidaknya *qiyâs* adalah kedekatan penghubung (*al-jâmi'*) dengan tujuan hukum atau *al-h̲ikmah*. Logikanya, tujuan *syar'* menetapkan hukum adalah untuk mewujudkan *mas̲lah̲ah*, maka menghubungkan kasus yang tidak ada *nas̲s̲*, akan lebih dekat dengan kebenaran jika diketahui kesesuaiannya dengan tujuan penetapan hukum itu sendiri. Peng-*qiyâs*-an sendiri bersifat *z̲annî*, maka *z̲ann* yang terkuat adalah *z̲ann* yang dihasilkan dari *al-munâsabah*, dan *qiyâs al-syabh* pun diterima karena diperkirakan (*z̲ann*) mengandung *mas̲lah̲ah* yang tersembunyi. Maka nyatalah bahwa hakikat *al-qiyâs* bagi al-Ghazâlî adalah menggunakan *ma'nâ al-munâsib*

25 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 159

sebagai *al-'illah*, yaitu sebagai penghubung antara *al-maskût 'anh* dengan dengan *al-mantûq*. Dari kenyataan ini, dapat pula disimpulkan, bahwa hakikat *al-qiyâs* dalam pemikiran al-Ghazâlî adalah mengikuti *al-hikmah* atau pemeliharaan *al-maslahah*.

Dalam kitab *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî menyebutkan urutan *qiyâs* menurut kekuatannya, ia mengatakan bahwa *qiyâs* terbagi empat; pertama, *al-mû'aththir*, kedua, *al-mulâ'im*, ketiga, *al-syabh*, dan keempat, *al-tard*.[26] Dalam urutan ini al-Ghazâlî menyebut *al-mû'aththir* pada urutan pertama, yang dimaksud di sini adalah *al-ma'nâ al-munâsib al-mû'aththir*, bukan sifat yang *al-mû'aththir* sebagaimana dicontohkan oleh Abû Zayd al-Dabûsî pada ketetapan tidak berulang-ulangnya menyapu kepala karena di-*qiyâs* kepada menyapu sepatu. Bagi al-Ghazâlî, sifat yang disebutkan dalam *nass* (*al-wasf al-mû'aththir*) masuk dalam kategori *qiyâs al-syabh*. Kemudian al-Ghazâlî menyebut *al-mulâ'im*, yaitu *al-ma'nâ al-munâsib al-mulâ'im*, lalu *qiyâs al-syabh* dan *al-tard*.

Perlu diperhatikan, al-Ghazâlî tidak menyebut *al-ma'nâ al-munâsib al-gharîb* dalam urutan di atas, padahal ia termasuk salah satu metode *qiyâs* yang dicontohkannya dengan kasus suami yang sedang sakit menjelang ajal, yang mentalak isterinya dengan tujuan agar isteri tidak mendapat warisan. Kasus ini dihubungkan dengan ahli waris yang membunuh dan diputuskan tidak mendapat warisan. Contoh ini dipaparkannya ketika membahas tentang metode penemuan *al-'illah* melalui *al-munâsabah*, di mana kemudian ia membagi *al-munâsabah*

---

26 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 320. *Al-Tard* adalah menetapkan sahnya *al-'illah* melalui pembuktian terwujudnya hukum dengan adanya *al-'illah* dan hilang hukum dengan tidak adanya *al-'illah*. Al-Ghazâlî mendefinisikan *al-tard* dengan ungkapan; "Terlepasnya *al-'illah* dari pertentangan" (ومعنى الطرد: السلامة عن النقض, lihat *al-Mustasfâ*, hal. 316). Penulis tidak memasukkan pembahasan tentang *ittirâd* dalam tulisan ini, karena menurut penulis tidak relevan dengan tujuan kajian penulis di sini.

dalam empat kategori.[27] Tidak disebutkannya *al-ma'nâ al-munâsib al-gharîb*, bisa saja karena dianggap tercakup dalam sebutan *al-mulâ'im*, atau karena sifatnya yang lemah sehingga tidak termasuk dalam metode *qiyâs*. Al-Ghazâlî menyatakan bahwa ia masuk dalam lapangan *ijtihâd*, dari ungkapan ini bisa dipahami bahwa ada kemungkinan hasil darinya tidak kembali kepada *qiyâs*.

Berbeda dengan *al-munâsib al-mulâ'im* yang tidak dipersaksikan oleh *asl* tertentu, al-Ghazâlî menyebutnya sebagai *al-munâsib al-mursal*, yaitu *al-maslahat al-mursalah* yang tidak memiliki *syahâdah syar'* tertentu. Maka ini jelas berbeda dengan metode *qiyâs* yang menjadikan *nass* tertentu sebagai sandaran bagi ketetapan hukum pada *furû'*. Menurut Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, *qiyâs* adalah memelihara *maslahah* pada *furû'*.

و القياس إنما هو مراعاة مصلحة فى فرع, بناء على مساواته لأصل فى علة حكمه المنصوص عليه

Qiyâs *adalah pemeliharaan* maslahah *pada* furû' *berdasarkan kesamaan* furû' *dengan* al-'illah *yang ada pada* asl *yang* mansûs.

Jika dibandingkan, maka hubungan antara *al-qiyâs* dengan *al-maslahat al-mursalah* adalah *al-'umûm wa al-khusûs wa al-mutlaq*, karena secara umum, pada *al-qiyâs* terdapat pemeliharaan *maslahah*. Dengan demikian, setiap *al-qiyâs* adalah pemeliharaan *maslahah*, tapi belum tentu setiap *al-qiyâs* berarti pemeliharaan *maslahah*. Pemeliharaan *maslahah* secara mandiri terdapat pada *al-maslahat al-mursalah*, yaitu *maslahah* yang ditemukan oleh mujtahid tanpa adanya *asl* tertentu untuk di-*qiyâs*-kan dan tidak ada dalil dari *nass al-syar'î* yang mem-

27 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 92

batalkan *maslahah* tersebut.[28]

Jika pembahasan al-Ghazâlî ditelusuri dan contoh yang dikemukakannya diperbandingkan, akan ditemukan perbedaan yang jelas antara *al-maslahah* dan *ma'nâ al-munâsib* yang menjadi dasar bagi *qiyâs*. *Ma'nâ munâsabah* adalah sesuatu yang mengantar kepada *maslahah* yang diakui *syar'* melalui keterangan *nass*. *Ma'nâ munâsabah* digali dalam orientasi men-*zahîr*-kan hukum pada *furû'*. Ketika sifat memabukkan pada *khamr* berpengaruh bagi ketetapan hukum, maka sifat memabukkan pada *nabîdh* juga mewajibkan haramnya *nabîdh*. Demikian seterusnya pada tuak, bir dan lain-lain, diputuskan melalui *tahqîq al-manât* pada setiap jenis benda tersebut sehingga terbukti kesamaannya dengan *khamr*. *Ma'nâ munâsabah* pada contoh ini disebut *al-munâsib al-mû'aththir*, karena ada pengakuan *syar'*.

Sementara pada *al-maslahah*, al-Ghazâlî memaparkan contoh yang sama namun dari sudut pandang yang berbeda. Dari *al-maslahah* yang terkandung pada pengharaman *khamr*, dihasilkan ketetapan yang bersifat umum. Ditetapkan bahwa setiap makanan dan minuman yang memabukkan adalah haram, karena merujuk kepada tujuan *syar'* dalam pengharaman *khamr*, yaitu memelihara akal. Al-Ghazâlî mengatakan; ketetapan ini dihasilkan karena *qiyâs* kepada *khamr*, karena *khamr* diharamkan untuk memelihara akal.[29] Terlihat bahwa *al-maslahah* ini dihasilkan dari pengalaman atas praktik *qiyâs* pada beberapa kasus. Pengalaman inilah yang memberi keyakinan untuk menggeneralisir kesimpulan, sehingga al-Ghazâlî memperluas cakupan hukum kepada semua minuman dan makanan yang merusak akal.

---

28 Al-Bûtî, Muhammad Sa'îd Ramadân, *Dawâbit al-Maslahah*, (Beirut: Mû'assisah al-Risâlah, 1992), hal. 190

29 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 174

Al-Maslahah pada ketentuan ini disebut *al-maslahat al-mu'tabarah*, karena ditemukan adanya pengakuan *syar'*. Dari sudut pandang ini, ia menjadi sama dengan *al-munâsib al-mû'aththir*. Namun keduanya berbeda karena *al-munâsib* ditemukan dari kesesuaian antara ketentuan hukum dengan objek hukum pada *nass* tertentu. Ia dikategorikan sebagai *al-munâsib* yang *mû'aththir*, *mulâ'im* dan *gharîb* karena ada *nass* yang secara tekstual menjadi petunjuk bahwa *al-munâsib* ini digunakan *syar'*. Ketika tidak ada petunjuk maka ia lepas dari kategori ini, masalahnya, apakah dalam kondisi ini ia masih bisa disebut sebagai *al-munâsib*?

Dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* al-Ghazâlî menyebutnya *al-munâsib al-mursal*.[30] Namun dalam kitab *al-Mustasfâ* ia menyebutnya sebagai *al-mulâ'im* yang tidak dipersaksikan oleh *syar'* (*al-mulâ'im al-mursal*).[31] Melihat dari sisi tidak adanya *syahâdat al-syar'î*, penulis cenderung dengan istilah *al-mulâ'im al-mursal* kitab *al-Mustasfâ*. Karena istilah ini secara langsung mengesankan pembedaan antara *al-munâsib* dengan *al-maslahah*. Meskipun keduanya sama dihasilkan dari penelusuran terhadap *munâsabah*, namun *al-maslahah* dipahami secara lebih bebas. *Al-Maslahah* lebih bersifat general dari *munâsabah*, karena *munâsabah* terikat dengan *sîfah* yang disebutkan secara tekstual pada *nass* terkait.

Al-Maslahah disebut *mu'tabar* jika ada pengakuan *syar'*, dan disebut *mulghâ* jika ada penolakan *syar'*. Namun bagaimana ia disebut sebagai *maslahah* jika tidak ada petunjuk *syar'*? Tentu akan timbul asumsi, bahwa *maslahah* yang tidak bersumber dari *syar'* adalah *maslahah* yang berdasar hawa nafsu, atau hanya perkiraan manusia saja (*wahm*). Namun dilihat dari uraian al-Ghazâlî tentang *al-munâsib* yang berujung kepada

30 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 100

31 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 315

al-mulâ'im al-mursal yang dioperasionalkan sebagai *istidlâl al-mursal*, maka *al-maslahah al-mursalah* memiliki dasar yang kuat. Yaitu nilai *maslahah* dari *ma'nâ munâsabah* pada kesesuaian antara ketentuan hukum dan objek hukum yang ada pada *nass* syariat.

Berdasar uraian ini, maka tidak adanya *syahâdat al-syar'î* terhadap *al-maslahat al-mursalah*, tidak secara otomatis menunjukkan lepasnya *al-maslahat al-mursalah* dari dalil-dalil yang menjadi sandarannya. Demikian pula ketiadaan dalil yang membatalkan, tidak serta merta menunjukkan tidak sahnya *al-maslahat al-mursalah*. Jika *al-maslahat al-mursalah* tidak memiliki sandaran sama sekali, maka seorang mujtahid tidak dapat mejadikannya sebagai dalil syariat. Karena setiap hukum agama selalu masuk dalam perintah dan larangan Allah, lalu bagaimana sesuatu yang tidak memiliki hubungan sama sekali dengan perintah dan larangan dapat dikatakan sebagai hukum Allah?[32]

B. Hubungan *al-Maslahah* dengan *al-'Illat al-Qâsirah*

Kata *al-maslahah* secara etimologis bermakna sesuatu yang membawa kepada kebaikan atau sesuatu yang terwujud akibat dari perbuatan manusia yang termotifasi oleh manfaat terhadap dirinya atau kaumnya.[33] *Al-Maslahah* adalah kata benda dari kata kerja infinitif *saluha* yang digunakan untuk menunjukkan bahwa seseorang itu berkeadaan atau bertabiat baik atau menunjukkan keadaan yang mengandung kebaikan.[34] Dalam pengertian rasionalnya *saluha* akan bermakna sebab,

32 Al-Bûtî, *Dawâbit al-Maslahah*, hal. 190

33 Al-Ab Luys Ma'lûf al-Yasû'î, *al-Munjid*, (Beirut: al-Katsûlîkiyyah li al-Abâ-i al-Yasû'iyyah, t.th.), hal. 446. ما يبعث على الصلاح. Bandingkan dengan Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), jil. II, hal. 516

34 Al-Ab Luys Ma'lûf al-Yasû'î, *al-Munjid*, hal. 445. هذا يصلح لك صلاحا

cara, atau tujuan yang baik. Selain itu juga berarti sesuatu, permasalahan atau bagian dari urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Kata *al-maṣâliḥ* adalah bentuk jamaknya, dan lawan katanya adalah *al-mafsadah* (bentuk jamaknya *mafâsid*) yang bermakna keburukan.

Sementara pada tataran terminologis, terdapat keragaman pandangan di kalangan *uṣûliyûn* akibat dari adanya perbedaan sudut pandang.[35] Al-Ghazâlî juga menyebutnya dengan sebutan yang berbeda sesuai dengan perbedaan sudut pandangnya. Dalam kitab *al-Mankhûl* ia menyebutnya *istidlâl*,[36] sementara dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* al-Ghazâlî menyebutnya dengan *al-munâsib al-mursal* karena meninjaunya sebagai *ma'nâ munâsabah* yang tidak memiliki *syahâdat al-syar'* tertentu, ia mengatakan bahwa ini adalah hal yang dimaksud oleh *fuqahâ'* sebagai *al-istidlâl al-mursal*.[37] Kemudian dalam kitab *al-Mustaṣfâ* ia menyebutnya sebagai *al-istiṣlâḥ*.[38]

Meskipun ada ragam pandangan tentang *al-maṣlaḥat al-mursalah*, namun mereka sepakat bahwa jika ditinjau dari segi pastinya *maṣlaḥah* sebagai tujuan hukum, maka hakikat *maṣlaḥah* adalah berpijaknya hukum *syar'* kepada *al-maṣlaḥat al-mursalah*. Atas dasar pengertian ini, al-Bûṭî mendefinisikan hakikat *al-maṣlaḥat al-mursalah* sebagai berikut:

---

35 Al-Bûṭî, *Ḏawâbiṯ al-Maṣlaḥah*, hal. 3. Sebagian ulama menyebutnya dengan *al-munâsib al-mursal*, sebagian lainya menyebutnya *al-istiṣlâḥ*, dan ada juga yang menyebutnya *al-istidlâl*. Perbedaan ini disebabkan oleh kondisi hukum yang berdasar *al-maṣlaḥah* memang dimungkinkan untuk ditinjau dari tiga sisi. *Pertama* dari sisi *al-maṣlaḥah* yang dihasilkan oleh ketetapan hukum, dari sisi ini, ia disebut *al-maṣlaḥat al-mursalah*. *Kedua*, dari sisi sifat (*al-waṣf al-munâsib*) yang dikandungnya yang menyebabkan penisbatan hukum atas sifat itu dapat mewujudkan *al-maṣlaḥah* yang diharapkan, maka ia disebut *al-munâsib al-mursal*. *Ketiga*, pembinaan hukum atas sifat (*al-waṣf al-munâsib*) atau *al-maṣlaḥah*, dari sisi ini, ia disebut *al-istiṣlâḥ* atau *al-istidlâl*.

36 Al-Ghazâlî, *Al-Mankhûl*, hal. 456

37 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 100

38 Al-Ghazâlî, *al-Mustaṣfâ*, hal. 173

إن حقيقة المصالح المرسلة هي: كل منفعة داخلة فى مقاصد لشارع دون أن يكون لها شاهد بالإعتبار او الإلغاء

Al-Ma<u>s</u>la<u>h</u>at al-mursalah *adalah setiap manfaat yang masuk dalam* maqâ<u>s</u>id al-tasyrî‘ *tanpa persaksian* syar‘, *baik pengakuan atau penolakan*.[39]

Definisi lain yang dapat dijadikan bandingan dikutip dari Mu<u>h</u>ammad <u>T</u>âhir ibn ‘Âsyûr, ia mengatakan:

وصف للفعل يحصل به الصلاح، اي النفع منه دائما او غالبا للجمهور او للأحد

Al-Ma<u>s</u>la<u>h</u>ah *adalah sifat pada perbuatan yang menghasilkan kebaikan, yaitu manfaat yang terwujud terus-menerus atau lazimnya bermanfaat bagi khalayak maupun perorangan*.[40]

Umumnya diketahui bahwa ulama yang membolehkan *istidlâl* dengan *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>at al-mursalah* adalah ulama kalangan Mâlikiyyah dan <u>H</u>anbaliyyah.[41] Sedangkan ulama lain, meskipun menyatakan penolakan, namun tetap memakai *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>at al-mursalah* dalam ber-*istinbâ<u>t</u>*, walau dengan modus operasional yang berbeda. Misalnya dalam peng-*qiyâs*-an Imam al-Syâfi‘î, sebagaimana ditegaskan oleh al-Juwaynî:

ومن تتبع كلام الشافعى، لم يره متعلقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعانى المرسلة، فإن عدمها إلتفت إلى الأصول مشبها

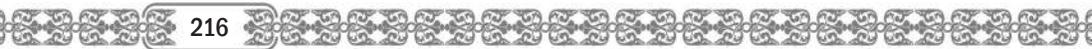
Barangsiapa yang mengikuti pembahasan al-Syâfi‘î akan menemukan bahwa al-Syâfi‘î tidak selalu terikat oleh a<u>s</u>l, *tetapi mengaitkan hukum dengan al-*ma‘ânî al-mursalah. *Apabila tidak ditemukan, al-Syâfi‘î beralih kepada* a<u>s</u>l *yang menyerupainya*.[42]

---

39 Al-Bû<u>t</u>î, *<u>D</u>awâbi<u>t</u> al-Ma<u>s</u>la<u>h</u>ah*, hal. 288

40 ‘Âsyûr, Mu<u>h</u>ammad <u>T</u>âhir, *Maqâ<u>s</u>id al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), hal. 63

41 Abû Zahrah, *U<u>s</u>ûl al-Fiqh,* (t.p., t.th.), hal. 298

42 Al-Juwaynî, *Al-Burhân fî U<u>s</u>ûl al-Fiqh*. (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), jil. II, hal. 163

Al-Juwaynî memberikan beberapa contoh, salah satunya pendapat al-Syâfi'î tentang rujuk dari persaksian. Menurut al-Syâfi'î, apabila dua atau beberapa orang bersaksi atas penghilangan anggota badan orang lain atau *qisâs* pada pembunuhan atau penciderasan, lalu kasus itu terjadi (terlaksana hukum *qisâs*). Kemudian mereka menarik kesaksian dan dinyatakan bahwa *qisâs* itu terjadi akibat kesaksian mereka. Maka kasus itu dianggap sama seperti *jinâyah* terhadap korban. Untuk kasus yang berlaku *qisâs* maka hakim boleh memilih antara menetapkan hukum *qisâs* atau penjara, sedangkan pada kasus yang tidak diancam dengan hukuman *qisâs* dibolehkan menetapkan hukuman penjara atau *ta'zîr*, dan tidak boleh di-*hadd*.[43]

Kemudian al-Juwaynî mengoperasionalkan *al-ma'ânî al-mursalah*-nya al-Syâfi'î dalam satu metode yang disebutnya sebagai *istislâh*. Secara kebahasaan, *al-istislâh* berarti usaha menemukan kemaslahatan. Sedangkan dalam terminologi *usûliyûn*, menurut al-Bûtî adalah;

وفى اصطلاح الأصوليين: ترتيب الحكم الشرعى على المصلحة المرسلة بحيث يحققها على المطلوب

Al-Maslahat al-mursalah *adalah sistematisasi hukum* syar' berdasarkan al-maslahat al-mursalah*, dari sudut pandang pastinya* al-maslahat al-mursalah *sebagai tujuan hukum*.[44]

---

43 Al-Syâfi'î, *al-Umm*. (Beirut: Dâr al-Fikr, cet. II, 1403H/1983M), jil. VII, hal. 57. Contoh lain adalah kasus perceraian yang diputuskan oleh hakim karena persaksian beberapa orang saksi bahwa si suami telah mentalak tiga istrinya. Kemudian para saksi ini menarik kesaksian mereka. Dalam kasus ini al-Syâfi'î memutuskan pembebanan *mahr al-mithl* kepada para saksi tersebut jika si suami telah melakukan hubungan intim. Apabila suami istri tersebut belum bergaul, maka yang dibebankan adalah setengahnya. Ini ditetapkan karena para saksi dianggap telah mengharamkan wanita itu terhadap suaminya. Sementara penilaian *qîmah*-nya hanya dapat dilakukan dengan *mahr al-mithl*. Jadi tidak boleh berpegang kepada apa yang diberikan si suami (mahar) baik sedikit atau banyak jumlahnya. Dalam hal ini hanya boleh berpaling kepada apa yang telah mereka hilangkan, maka dibebankanlah *qîmah*-nya.

44 Al-Bûtî, *Dawâbit al-Maslahah*, hal. 307

Metode al-Juwaynî diikuti dan disempurnakan oleh muridnya, yaitu al-Ghazâlî. Ia berhasil memformulasikan sebagian besar gagasan al-Juwaynî ke dalam sebuah teori yang komprehensif, teratur dan sistematik. Al-Ghazâlî juga mengubah dan menyempurnakan peristilahan yang dipakai oleh al-Juwaynî. Sebuah teori yang kelihatan biasa saja dalam karya al-Juwaynî tiba-tiba menjadi hidup di tangan al-Ghazâlî.[45] Dalam kitabnya *al-Mustasfâ*, al-Ghazâlî menggunakan peristilahan yang digunakan al-Juwaynî, yaitu *al-istislâh*, adapun *al-maslahah*, yang ia dimaksud adalah pemeliharaan tujuan syariat (*maqâsid al-tasyrî'*).[46]

Sebagian ulama menggunakan kata *istislâh* pada posisi *istidlâl*. Kelompok ini terbagi dua, sebagian menggunakan istilah *istidlâl* terhadap beberapa dalil, yaitu *istishâb*, *istihsân* dan *al-maslahat al-mursalah*. Sedangkan sebagian yang lain mengistilahkan *istidlâl* untuk usaha penetapan hukum yang sejalan dengan *al-maslahat al-mursalah* saja, seperti al-Juwaynî. Meskipun berbeda dalam cakupan makna *istidlâl*, namun mereka sepakat memasukkan pendekatan *al-maslahat mursalah* sebagai *istidlâl*. Hal ini ditinjau dari sudut pandang bahwa seorang mujtahid menjadikan *al-maslahat al-mursalah* yang ditemukannya sebagai dalil bagi sahnya hukum. Dengan ini dapat disimpulkan bahwa secara umum, kata *istislâh* atau *istidlâl* dimaknai sebagai perbuatan seorang mujtahid, yaitu segenap upaya yang ia curahkan dalam menyelaraskan suatu hukum *syar'î* dengan *al-maslahat al-mursalah*. Namun dari sisi lain, *al-maslahat al-mursalah* juga dipahami sebagai suatu hakikat tersendiri, terlepas dari usaha mujtahid.[47]

---

45 Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law*, (Islamabad: Intern - tional Institute of Islamic Thought, 1994), hal. 196

46 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 174

47 Al-Bûtî, *Dawâbit al-Maslahah*, hal. 307.

Hakikat ini digambarkan oleh al-Ghazâlî sebagai sesuatu yang muncul dari cara *al-Syâri'* menyampaikan ketetapan hukum. Dalam ketetapan *syar'* ditemukan bahwa kadangkala hukum ditetapkan dengan tanda-tanda *al-mas̲lah̲ah* (bukan dengan *al-mas̲lah̲ah* itu sendiri). Contohnya *al-mas̲lah̲ah* pada seorang anak yang keadaan dirinya butuh diurus karena ia masih kecil dan lemah akalnya, dan akal akan kuat ketika ia *balîgh*. Tetapi *al-Syâri'* meninggalkan kekaburan *al-mas̲lah̲ah* akibat berbagai kemungkinan dari kondisi anak, dan menggunakan *al-s̲aghr* sebagai tanda *al-mas̲lah̲ah*. Maka berlakulah hukum dengan mengikuti *al-mas̲lah̲ah* itu sendiri, dan kadang dengan mengikuti tanda *al-mas̲lah̲ah*, semua ini melalui pertimbangan *al-Syâri'*. Pada penetapan tanda *al-mas̲lah̲ah* juga ada sisi *munâsabah*-nya, yaitu kesukaran membuat batas tingkat kebutuhan (*al-h̲âjah*). Contohnya keberlakuan *rukhs̲ah* pada *safar* yang bukan berlaku karena *masyaqqah* itu sendiri, dan keberlakuan perwalian pada *qarâbah* (pihak keluarga ayah), bukan berlaku pada *syafaqah* (pihak keluarga ibu).[48]

Hukum yang ditetapkan dengan *al-mas̲lah̲ah* menunjukkan bahwa *al-mas̲lah̲ah* pada hukum itu sangat diperhatikan, dan ketika diteliti, ternyata ia merupakan kebutuhan primer yang dapat diketahui oleh akal. Sedangkan ketetapan melalui tanda *al-mas̲lah̲ah*, menunjukkan penghargaan yang lebih rendah bagi *al-mas̲lah̲ah* pada hukum, yang ternyata lebih rendah dari kebutuhan primer. Penulis meyakini, inilah alasannya mengapa kemudian al-Ghazâlî mengatakan bahwa kondisi ini menunjukkan maksud *al-Syâri'* yang hendak memberikan peringatan akan adanya tingkatan *al-munâsib*, dan bahwa hasil dari *al-munâsib* --secara umum-- kembali kepada pemeliharaan *al-maqâs̲id*. Dengan ini diketahui bahwa *maqâs̲id al-tasyrî'* ada

48 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 83

yang pada taraf *h̲âjiyyah* dan kadang pada taraf *d̲arûriyyah*. Lalu al-Ghazâlî membagi peringkat *al-mas̲lah̲ah* kepada; *d̲arûriyyât*, *h̲âjiyyât* dan *tah̲sîniyyât*.[49]

Dari sudut pandang lain, keberadaan sifat tertentu yang dipakai *syar'* sebagai tanda *al-mas̲lah̲ah* juga menimbulkan keraguan bagi *qat̲'î* tidaknya maksud *al-Syâri'* terhadap suatu *al-mas̲lah̲ah* pada hukum. Menurut al-Ghazâlî, kadangkala keadaan suatu *al-mas̲lah̲ah* diketahui secara pasti (*qat̲'î*) bahwa ia merupakan *maqâs̲id al-tasyrî'*, dan kadang hanya sebatas dugaan (*z̲ann*). Semua ini diketahui dengan jalan *al-munâsabât*.[50] Untuk itu, dari hasil penelusuran terhadap ketetapan *syar'*, al-Ghazâlî mengategorikan *al-mas̲lah̲ah* dalam kategori *mu'tabâr*, *mulghâ* dan *mursal*. Untuk kategori pertama dan kedua tidak

---

49 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 174. Ditinjau dari kekuatannya, *al-mas̲lah̲ah* terbagi tiga, yaitu;

a. tingkatan *d̲arûrât*, ini merupakan tingkat *al-mas̲lah̲ah* yang paling kuat, karena memenuhi pemeliharaan lima hal pokok (*us̲ûl al-khamsah*) berikut ini:
   1. Keputusan *syar'* untuk membunuh orang kafir yang menyesatkan dan memberi hukuman kepada pembuat *bid'ah* yang mengajak orang lain untuk mengikuti *bid'ah*-nya, sebab hal ini akan melenyapkan agama umat.
   2. Keputusan *syar'* mewajibkan *qîs̲âs̲* untuk menjamin terpeliharanya jiwa manusia.
   3. Pewajiban *h̲add* minum *khamr*, karena pemeliharaan akal yang merupakan dasar *taklîf*.
   4. Pewajiban *h̲add* zina, agar terpeliharanya keturunan dan *nasab*.
   5. Pewajiban hukuman terhadap penjarah dan pencuri, demi terpeliharanya harta benda yang menjadi sumber kehidupan manusia. Kelima hal ini adalah kebutuhan pokok manusia.

b. tingkatan kedua adalah *al-mas̲lah̲ah* yang berada pada posisi *h̲âjiyât*, seperti pemberian wewenang kepada wali untuk mengawinkan anaknya yang masih kecil. Hal ini tidak sampai pada batas *d̲arûrah*, tetapi diperlukan untuk memperoleh kemaslahatan.

c. tingkatan ketiga ialah *al-mas̲lah̲ah* yang tidak kembali kepada *d̲arûrah* dan tidak pula kepada *h̲âjah*, tetapi *al-mas̲lah̲ah* itu menempati posisi *al-tah̲sîn* (menyangkut dengan moral), *al-tazyîn* (menyangkut dengan estetika), dan *al-taysîr* (memberikan kemudahan) untuk mendapatkan beberapa keistimewaan, nilai tambah dan memelihara sikap yang baik dalam kehidupan sehari-hari dan *mu'âmalah*. Contohnya seperti status ketidaklayakan budak sebagai saksi, padahal fatwa dan periwayatan hadisnya bisa diterima.

50 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 83

ada pertentangan, karena jelas hasil dari yang pertama –kembali kepada *qiyâs* karena adanya *syahâdat al-syar'*. Adapun yang kedua jelas ditolak, sementara yang ketiga, tidak memiliki dalil yang membatalkan, tapi bukan berarti tidak diakui.[51]

Oleh karena itu, untuk memahami hal ini, perlu dibedakan antara *maslahah* secara mutlak dengan *al-maslahat al-mursalah*. *Maslahah* secara mutlak kembali kepada pemeliharaan *maqâsid al-syar'iyyah*, sehingga mencakup *ma'nâ munâsabah* dan *al-maslahat al-mursalah*. *Al-Maslahah* yang mutlak dipahami dari berbagai *nass* secara *istiqrâ'*, termasuk juga *nass* yang mengatur permasalahan khusus dan menunjukkan sisi *maslahah* melalui *ma'nâ munâsabah* yang dikandungnya. *Maslahah* dari berbagai kasus parsial, juga digeneralisir menjadi *maslahah* yang lebih umum yang lazim dikenal dengan *kulliyyat al-khams*, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. *Kulliyyat al-khams* ini kemudian menjadi landasan bagi *al-maslahat al-mursalah* yang tidak memiliki *syahâdah syar'* tertentu. Jadi *al-maslahat al-mursalah* bukan *maslahah* yang tidak memiliki dasar sama sekali. Fathî al-Duraynî mengatakan, pensyariatan *al-maslahat al-mursalah* ditetapkan dengan *ta'lîl* yang dihasilkan dari *asl* yang umum, sehingga ia tidak lari

---

51 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 173. Adapun *maslahah* yang diakui *syar'* (ada *syahâdat al-syar'î*) dapat dijadikan *hujjah* dan hasilnya kembali kepada *qiyâs*, yaitu mengambil hukum dari rasionalitas *nass* dan *al-ijmâ'*.

Bagian kedua adalah *maslahah* yang dibatalkan oleh *syahâdat al-syar'*. Contohnya putusan sebagian ulama terhadap seorang pembesar yang melakukan hubungan intim pada siang hari bulan Ramadhan, ia diwajibkan berpuasa dua bulan berturut-turut. Alasannya karena ia memiliki banyak budak, sehingga mewajibkan pemerdekaan budak baginya tidak akan memberikan efek jera. Bagi al-Ghazâlî, ini adalah pendapat yang batal dan menyalahi *nass al-kitâb*, membuka kesempatan bagi metode ini berarti memberi peluang bagi berubahnya ketentuan hukum dan *nass* disebabkan perubahan kondisi dan situasi.

Pembagian yang ketiga adalah *maslahah* yang tidak dipersaksikan oleh *nass* tertentu, baik berbentuk pengakuan atau pembatalannya oleh *syar'*.

dari *maqâṣid al-tasyrî'*.[52]

Pada tataran ini, penulis menyimpulkan bahwa al-Ghazâlî memandang sama antara *al-maslahah* dengan *ma'nâ munâsabah*. *Ma'nâ munâsabah* yang *mû'aththir* dan *mulâ'im* dianggap sama dengan *al-maslahat al-mu'tabarah*, dan kembali kepada *qiyâs*. Sedangkan *ma'nâ munâsabah* yang *mulâ'im* tapi tidak memiliki *syahâdah syar'* tertentu, disebutnya *al-mulâ'im al-mursal*, ini dianggap sama dengan *al-maslahat al-mursalah*. Adapun *ma'nâ munâsabah* yang tidak bersifat *mulâ'im* dan tidak ada *syahâdah asl*-nya, ditolak oleh al-Ghazâlî.[53] *Ma'nâ munâsabah* jenis ini dapat dikategorikan sebagai *maslahah* yang *mulghâ*, karena tidak ada *syahâdah syar'* dan tidak sesuai dengan jenis *al-munâsabah* yang lazim digunakan *syar'*. Kriteria *mulghâ* menurut Fathî al-Duraynî adalah, setiap *al-maslahat al-mursalah* yang bertentangan dengan *nass* yang khusus dan *qat'î*. Karena pada hakikatnya ia bukanlah *maslahah*, melainkan *wahm* yang tidak memiliki dasar.[54]

Al-Ghazâlî menerima *al-maslahat al-mursalah* yang berada pada tingkat *darûrah*. *Al-Maslahat al-mursalah* pada tingkat *darûrah*, dipandang memiliki kekuatan, karena terkait dengan usaha pemeliharaan kebutuhan primer manusia, sebab, menghentikannya dapat merusak kehidupan itu sendiri. Maksud dari *al-masâlih al-darûriyyah* adalah sesuatu yang keterwujudannya dibutuhkan oleh umat, baik secara keseluruhan atau individu, sekiranya ia rusak, maka akan rusaklah tatanan hidup umat (*nizâm al-ummah*). Diprediksikan, jika *darûriyyât* ini rusak maka kondisi umat akan terjerumus dalam kerusakan dan kehancuran. Muhammad Tâhir ibn 'Âsyûr mengatakan,

52 Fathî al-Duraynî, *al-Manâhij al-Usûliyyah fî al-Ijtihâd bi al-Ra'y fî al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Damsyik: Dâr al-Kitâb al-Hadîth, 1975), hal. 616

53 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 315

54 Fathî al-Duraynî, *al-Manâhij al-Usûliyyah*, hal. 620

bahwa yang dimaksud dengan rusaknya *niz̲âm al-ummah* bukanlah kemusnahan manusia, tetapi berubahnya keadaan dan perihidup umat menjadi seperti binatang.[55] Kondisi ini tidak dikehendaki oleh *al-Syâri'*, bahkan ditegaskan berulang-ulang dalam al-Quran dan hadis Nabi Saw..

Al-Ghazâlî mencontohkan kasus sekelompok muslim yang ditawan musuh dan dijadikan perisai hidup sebagai contoh *al-mas̲lah̲at al-mursalah*.[56] Kasus ini dikatakannya sebagai contoh yang diputuskan bukan dengan metode *qiyâs*, tapi didasarkan kepada *as̲l* yang tidak terbatas. Meskipun banyak yang mengkritik bahwa sebenarnya contoh ini adalah kasus men-*tarjîh̲* dua *al-mas̲lah̲ah*, namun tetap menunjukkan penerimaan al-Ghazâlî bagi berlakunya *al-mas̲lah̲at al-mursalah* sebagai pengwajib hukum pada *furû'*.

---

55 'Âsyûr, *Maqâs̲id al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, hal. 76.
فالمصلحة الضرورية: هي التى تكون الأمة بمجموعها وآحدها فى ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها , بحيث آذا آنخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد و تلاش .

56 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 175. Apabila segolongan kafir menjadikan sekelompok tawanan muslim sebagai perisai hidup. Bila kita tidak menyerang mereka (karena menghindari jatuhnya korban dari tawanan muslim), mereka akan menyerang kita, masuk ke negeri kita, dan akan membunuh semua kaum muslimin. Kalau kita memanah tawanan yang menjadi perisai hidup itu (agar bisa menembus pertahanan musuh), berarti kita membunuh muslim yang terpelihara darahnya yang tidak berdosa. Hal ini tidak diketahui kebolehannya dalam syariat. Bila kita tidak menyerang, kita dan semua kaum muslimin akan dikuasai oleh kafir, kemudian mereka membunuh semua muslimin termasuk tawanan muslim itu. Maka mujtahid boleh berpendapat, tawanan muslim itu, dalam keadaan apapun, pasti terbunuh. Dengan demikian, memelihara semua umat Islam itu lebih mendekati kepada tujuan *syar'*. Karena secara pasti kita ketahui bahwa tujuan *syar'* adalah memperkecil angka pembunuhan, sebagaimana halnya jalan yang mengarah kesitu sedapat mungkin harus dibendung. Bila kita tidak mampu mengusahakan agar jalan itu tertutup, kita harus mampu memperkecil angka kematian. Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan *al-mas̲lah̲ah* yang diketahui secara pasti bahwa *al-mas̲lah̲ah* itu menjadi tujuan *syar'*, bukan berdasarkan suatu dalil atau dalil tertentu, tetapi berdasarkan dalil yang tak terhitung. Namun untuk mencapai maksud tersebut dengan cara membunuh orang yang tidak berdosa, merupakan sesuatu yang asing yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Inilah contoh *al-mas̲lah̲ah* yang tidak diambil lewat metode *qiyâs*. *Al-Mas̲lah̲ah* ini dapat dibenarkan dengan mempertimbangkan tiga sifat, yakni *d̲arûrah, qat̲'iyyah,* dan *kulliyyah*.

Al-Maslahat al-mursalah seharusnya tidak dibahas dalam lingkup *asl* dan *furû'*. Tapi berbicara tentang suatu kasus yang tidak memiliki bandingan dengan ketetapan parsial *syar'* yang ada *nass*, dan *al-maslahat al-mursalah* tampil sebagai solusi. Menurut 'Abd al-Karîm al-Khatîb, *al-maslahat al-mursalah* adalah:

فهو تشريع الحكم فى واقعة، لا نص فيها ، ولا إجماع عليها ، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة

Al-Maslahat al-mursalah *adalah penetapan hukum pada suatu kasus yang tidak ada nass dan ijmâ' padanya. Hukum ini ditetapkan berdasar pemeliharaan al-maslahat al-mursalah*.[57]

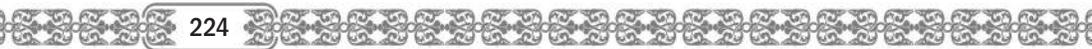
Seharusnya *al-maslahat al-mursalah* diakui, sebagaimana pengakuan terhadap *al-'illat al-qâsirah*. Penerimaan terhadap *al-'illat al-qâsirah*, berarti pengakuan bahwa peran *al-'illah* lebih umum dari sekedar men-*ta'diyah* hukum, malah sebagai pengwajib hukum. Juga berarti pengakuan bahwa *al-'illah* tidak terbatas pada *wasf zahîr mundabit*, malah lebih luas sampai mencakup *al-hikmah/al-maslahah*, inilah yang oleh Mustafâ Syalabî disebut sebagai *al-'illat al-tasyrî'iyyah*.[58]

Penggunaan *al-maslahah* sebagai dasar ketetapan hukum sangat lazim dalam ketetapan *syar'*, misalnya firman Allah;

مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ . . . (الحشر: ٧)

Apa saja harta rampasan yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang

57 Al-Khatîb, 'Abd al-Karîm, *Sadd Bâb al-Ijtihâd wa Mâ Tarattaba 'Alayh*, (Beirut: al-Risâlah, 1984), hal. 115.

58 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm,* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1981), hal. 142

kaya saja di antara kamu,... (Q.S. al-Hasyr: 7).

Contoh lain, larangan mencela tuhan kaum musyrik karena dapat mengakibatkan pencelaan Allah,

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (الأنعام: ١٠٨)

Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap ummat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan. (Q.S. al-An'am: 108)

Demikian juga *ta'lîl* pernikahan Nabi Saw. dengan firman;

فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ (الأحزاب: ٣٧)

Maka tatkala Zayd telah mengakhiri keperluan terhadap isterinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia, supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka. (Q.S. al-Ahzab: 37)

Pada posisi ini, apakah *al-maslahah* sebagai *maqâsid al-tasyrî'* atau *al-'illat al-ghâ'iyyah* tidak berperan sebagai peng-wajib hukum? Apakah ia tidak dimaksudkan *syar'* sebagai tempat bergantung hukum (*manât al-hukm*)? Dan apakah ia tidak dijadikan sebagai tanda bagi hukum oleh *al-Syâri'*?

Pertanyaan ini dapat dijawab dengan hasil penelusuran terhadap pemikiran al-Ghazâlî tentang penggunaan *ma'nâ al-munâsib* dalam metode *qiyâs*. *Ma'nâ al-munâsib* atau *al-hikmah* merupakan dasar peng-*qiyâs*-an, buktinya al-Ghazâlî menerima *qiyâs al-syabh* karena diduga bahwa *sîfah* (teks/ *sîghah*) ternya-

ta mengandung *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang tersembunyi. Namun masalah yang ingin dikaji di sini, mengapa al-Ghazâlî membatasi faedah *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah* hanya untuk menambah kecenderungan hati dalam menerima ketetapan hukum? Padahal *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah* adalah *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang terkandung dalam *<u>s</u>îfah*, bahkan *qiyâs al-syabh* diterima karena asumsi bertemunya dua *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang tersembunyi. Semestinya nilai *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang dikandung *<u>s</u>îfah*, juga diterima pengaruhnya dalam penetapan hukum pada *a<u>s</u>l*, bukan hanya dalam kesamaannya dengan *furû'*.

Sebagaimana diketahui, bahwa ulama kalangan Syâfi'iyyah membolehkan keberadaan *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah*, meskipun di antara mereka ada yang menyebutnya dengan istilah yang berbeda. Misalnya al-Syayrâzî yang menyebut *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah* sebagai *al-'illat al-wâqifah*.[59] Al-Ghazâlî mengatakan, ada dua faedah *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah*. *Pertama*, untuk mengenal *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'* dan sisi *al-ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* dari hukum untuk mendapatkan kecenderungan dan ketetapan hati dalam menerima dan mengamalkan syariat. *Kedua*, mencegah *ta'diyah* hukum ketika tampak *al-'illah* lain yang *muta'addiyyah*, kecuali dengan syarat *tarjî<u>h</u>*.[60]

Al-Ghazâlî menjadikan *al-'illat al-qâ<u>s</u>irah* sebagai penolak *ta'diyah*, karena keputusan *qâ<u>s</u>irah* ditetapkan setelah terbukti bahwa *ma'nâ munâsabah* berlaku khusus pada *na<u>ss</u>*. Jika kemudian ditemukan *al-'illah* yang *muta'addiyyah*, maka ini menunjukkan adanya pertentangan dan jalan keluarnya adalah *tarjî<u>h</u>*. *Al-'Illat al-qâ<u>s</u>irah* berbeda dengan *<u>s</u>îfah* yang hanya menjadi *al-sabab* semata. Karena *al-sabab* tidak memiliki *ma'nâ munâsabah* sehingga hanya bisa di-*ta'diyah* dari sisi *syabh*-nya, itu pun jika ada keserupaan yang memperkuat *<u>z</u>ann* kebersatuan

59 Al-Syayrâzî, Abû Ishâq, *Al-Lum' fî U<u>s</u>ûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. III, 2003), hal. 108

60 Al-Ghazâlî, *al-Musta<u>s</u>fâ*, hal. 339

asl dan *furû'*.[61]

Sedangkan *al-'illat al-qâsirah* berbentuk *ma'nâ munâsabah* yang dikandung oleh *sîfah* dan merupakan bagian dari *maslahah* yang ingin diwujudkan. Hanya saja *al-'illat al-qâsirah* berlaku khusus pada *sîfah*. Oleh karena itu, jika ada *ma'nâ munâsabah* lain pada *sîfat* ini yang dikatakan *muta'addiyah*, berarti ada pertentangan yang hanya dapat diselesaikan dengan cara men-*tarjîh*. Al-Ghazâlî, tidak membolehkan bersatunya dua *al-'illah* yang digali melalui *munâsabah* (*mustanbatah*) sehingga ia mensyaratkan *tarjîh*. Jika ternyata *al-'illat al-qâsirah* memiliki kekuatan, maka tertolaklah *al-'illat al-muta'addiyyah* dan tidak boleh menghubungkan kasus lain pada ketetapan hukumnya.[62]

Ada beberapa pendapat dalam hal *tarjîh*, misalnya al-Syayrâzî, ia mengutamakan *al-'illat al-muta'addiyyah*, dengan alasan karena kesahihannya disepakati secara konsensus.[63] Menurut Mustafâ Syalabî, dalam hal men-*tarjîh* ada tiga pendapat, *pertama* pendapat yang men-*tarjîh al-'illat al-muta'addiyyah* dengan alasan adanya faedah. *Kedua*, mendahulukan *al-'illat al-qâsirah* karena diperkuat oleh *nass*, sehingga lebih terpelihara dari kesalahan. *Ketiga*, pendapat yang mengatakan bahwa usaha men-*tarjîh* bukan karena pertimbangan *ta'diyah* dan *qâsirah*, tapi meninjau kepada kekuatan dalilnya.[64]

Sumber munculnya masalah *qâsirah* pada *al-'illah* adalah kemungkinan terbatasnya *al-'illah* pada *mahl nass*. Penyebutan *sîfat* tertentu oleh *al-Syâri'* sebagai tanda bagi hukum, menunjukkan bahwa *sîfah* tersebut adalah *al-sabab* bagi hukum, baik *munâsabah* atau tidak. Jika ada dalil yang mengarahkan untuk beralih kepada *ma'nâ munâsabah*, berarti ini adalah petunjuk

61 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 489

62 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, h. 255

63 Al-Syayrâzî, *al-Lum'*, hal. 120

64 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm*, hal.173

bagi berposisinya *maslahah* sebagai *al-'illah*. Hanya saja, ada kemungkinan *ma'nâ munâsabah* berlaku khusus pada *sîfah*. Men-*ta'diyah* pada kasus seperti ini, berarti menggugurkan *sîfah* sebagai *al-sabab* bagi hukum, karena *al-'illah* telah bergeser kepada *ma'nâ munâsabah*.

Apabila *wasf al-junûn* (gila) di-*qiyâs* kepada kanak-kanak (*al-sabî*), maka nyatalah bahwa kanak-kanak (*al-sibâ/al-saghr*) bukan lagi tempat bergantung ketetapan hukum pengampuan (*wilâyat al-mâl*). *Manât al-hukm* beralih kepada sifat yang lebih umum, yaitu tidak adanya kemampuan akal untuk berpikir dan membuat pertimbangan. Demikian juga jika dihubungkan lapar dengan marah, maka tempat bergantung hukum tidak bolehnya hakim memutuskan perkara bukan lagi pada sifat *ghadb* yang disebutkan *nass*, tapi pada sesuatu yang lebih umum, yaitu labilnya jiwa yang mengurangi kemampuan membuat pertimbangan.[65]

Menurut al-Ghazâlî, men-*ta'lîl* dengan *ma'nâ munâsabah* pada saat ia berlaku khusus pada *sîfah*, dapat membatalkan kaedah *syar'*.[66] Ia menyebutkan beberapa contoh, salah satunya pada pewajiban *kaffârah* akibat *jimâ'* pada puasa Ramadhan. Riwayat hadis menunjukkan penetapan *jimâ'* sebagai *sîfah* pengwajib hukum, namun sebagian ulama menghubungkan makan dengan *jimâ'* dari segi sama-sama menjadi penyebab rusaknya puasa. Hal ini menggugurkan keberadaan *jimâ'* sebagai *al-sabab* dan tanda bagi *wujûb*-nya hukum membayar *kaffârah*. Tempat bergantungnya hukum bergeser kepada *ma'nâ munâsabah* yang lebih umum, yaitu merusak puasa, maka menelan batu pun menjadi penyebab wajibnya membayar *kaffârah*.

Dari kondisi ini, al-Ghazâlî membedakan antara *ta'lîl al-hukm* dengan *ta'lîl al-sabab*. *Ta'lîl al-hukm* adalah *ta'diyah* hu-

65 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 331

66 Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl*, hal. 489-490

kum dari tempatnya dan memperjelas keberadaan *al-'illah* pada tempatnya. Misalnya *al-Syâri'* mengharamkan *khamr*, maka *khamr* adalah tempat wujudnya hukum, lalu dicarikan tempat bergantungnya hukum. Jika kemudian jelas bahwa sifat memabukkan adalah tempat bergantung hukum, maka di-*ta'diyah*-kan kepada *nabîdh*, berhimpunlah *nabîdh* pada *khamr* dalam keharaman. Pada contoh ini, tidak terjadi pergeseran *khamr* sebagai tempat bergantung hukum. Berbeda jika dikatakan bahwa rajam diwajibkan *syar'* atas zina karena *al-'illah* tertentu, artinya bukan zina itu sendiri sebagai *al-'illah*. Maka menghubungkan hal lain dengan zina berarti mengugurkan zina dari posisinya sebagai tempat bergantung hukum. Lalu bagaimana ia di-*ta'lîl* dengan *al-'illah*, sementara *al-'illah* mengeluarkannya dari posisi *manât al-hukm*? Padahal tujuan *ta'lîl* adalah memperjelas posisi sesuatu sebagai *manât al-hukm* (*taqrîr*) bukan merubahnya (*taghyîr*). Dengan ini, diketahui secara *darûrî* bahwa *ta'lîl al-sabab* berarti merubah posisi *al-sabab*. Apabila suatu *sîfat* diakui sebagai *al-sabab*, maka men-*ta'lîl* ketika ia tiada berarti membatalkannya sebagai *al-sabab*.[67]

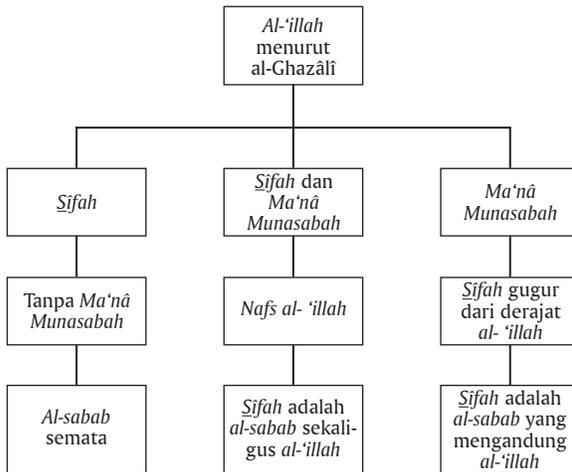
Hal inilah yang ditakutkan al-Ghazâlî jika dilakukan pen-*ta'lîl*-an pada *sîfat* yang dijadikan *al-Syâri'* sebagai *al-sabab* bagi hukum. Selain dapat merubah kaedah *syar'*, men-*ta'lîl al-sabab* juga dapat menimbulkan perdebatan yang dilarang (*mujâdalah muharramah mahzûrah*) terhadap hukum *syar'*.[68] Maka al-Ghazâlî berpendirian, *sîfah* tetap pada posisinya sebagai *al-sabab* dan tanda bagi hukum. Jika kemudian ada *sîfat* lain pada *furû'* yang memiliki kesamaan dengannya, maka sisi *al-syabh* menjadi penghubung keduanya dalam kesamaan hukum.

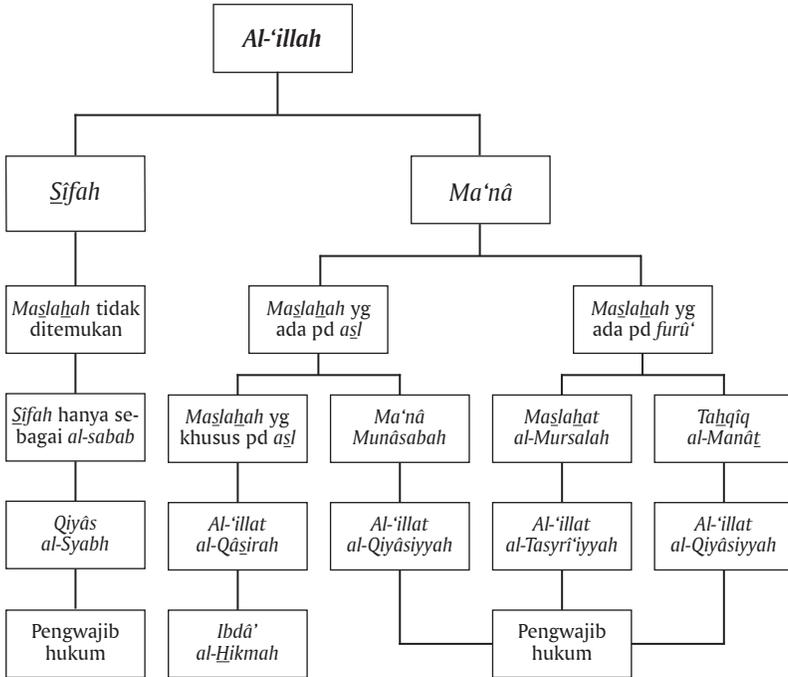
Adapun *sîfah* yang mengandung *ma'nâ munâsabah* (*maslahah*-nya diketahui), maka *ma'nâ munâsabah* bisa saja

67 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 331

68 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 319

berlaku khusus pada *s̲îfah*, atau lebih luas sehingga mencakup sifat lain yang tidak disebut secara tektual dalam *nas̲s̲*. Jika *ma'nâ munâsabah* berlaku khusus pada *s̲îfah*, maka *s̲îfah* berperan sebagai *al-sabab* sekaligus sebagai *al-'illah*. Sebaliknya jika *ma'nâ munâsabah* lebih luas, maka *s̲îfah* gugur dari perannya sebagai *al-'illah*, maka ia hanya menjadi *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*.

Gb. 07 Posisi *s̲îfah* dan *Ma'nâ Munâsabah* sebagai *al-'Illah*

Dari pembahasan ini dapat disimpulkan bahwa keberadaan *al-mas̲lah̲ah* sebagai pengwajib hukum *syar'* dimungkinkan pada dua sisi, yaitu pada *as̲l* dan pada *furû'*. Keberadaan *mas̲lah̲ah* pada *as̲l* menjadi pengwajib hukum *as̲l* pada *qiyâs al-ikhâlah*, dan *al-'illat al-qâs̲irah*. Namun al-Ghazâlî mengatakan bahwa faedah *al-'illat al-qâs̲irah* adalah untuk menambah keyakinan hati dalam menerima ketentuan *syar'*, bukan pengwajib hukum. Adapun pengwajib hukum padanya adalah *s̲îfah* yang disebut secara tekstual yang berfungsi sebagai *al-sabab* sekaligus sebagai *al-'illah*, jadi hal ini menuntut penelusuran lebih jauh.

Gb. 08 Pemetaan *S̲îfah* dan *Ma'nâ* dalam Posisinya sebagai *al-'Illah*

Sedangkan keberadaan *mas̲lah̲ah* pada *furû'*, menjadi pengwajib hukum pada *tah̲qîq al-manât̲*, dan *al-maslahat al-mursalah*. Hanya saja, keberadaan *al-mas̲lah̲ah* pada *tah̲qîq al-manât̲* menjadi sarana untuk menghubungkan *furû'* kepada *as̲l*, sehingga cocok disebut *al-'illat al-qiyâsiyyah*. Dari sisi lain, secara operasional ia disebut *qiyâs al-ikhâlah*, karena menjadikan nilai *mas̲lah̲ah* sebagai penghubung (*al-jâmi'*). Berbeda dengan *mas̲lah̲ah* yang ada pada *al-maslahat al-mursalah* yang tidak memiliki *as̲l*, akibatnya ia menjadi *al-'illat al-tasyrî'iyyah*. Lalu bagaimana dengan *al-'illat al-qâs̲irah*, apakah ia tidak menjadi *al-'illat al-tasyrî'iyyah*?

C. Metode Penalaran *Ta'lîlî* menurut Imam al-Ghazâlî

Metode adalah cara yang teratur dan terpikir dengan baik untuk mencapai sesuatu maksud, ia juga berarti cara menyelidiki, sedangkan nalar berarti pertimbangan.[69] Kata nalar berasal dari bahasa Arab, yaitu *nazara* yang berarti melihat, berfikir atau menyelidiki.[70] Adapun *ta'lîlî* berasal dari kata *ta'lîl* yang berarti menjelaskan *al-'illah* bagi sesuatu dan menetapkannya.[71] Kata *ta'lîl* yang ditambah *yâ' nisbah* berarti disandarkan kepada *ta'lîl*, artinya bersifat *ta'lîl* atau secara *ta'lîl*. Secara kebahasan, metode penalaran *ta'lîlî* berarti cara menyelidiki yang menggunakan pendekatan yang bersifat *ta'lîl*. Secara terminologis penalaran *ta'lîlî* adalah penalaran yang berupaya menggunakan *al-'illah* sebagai alat utamanya.[72]

Penyelidikan terhadap *al-'illah* dilakukan dengan mengemukakan dalil kesahihan *al-'illah* dengan *al-îmâ'*, *al-munâsabah*, atau mengemukakan kandungan *maslahah*. Kemudian, jika *al-'illah* memiliki *ma'nâ munâsabah* yang lebih umum dari *nass*, maka ia di-*ta'diyah*, sebaliknya jika *al-'illah* terbatas pada *nass*, maka ia *qâsirah*.[73] Usaha penemuan *al-'illah* oleh para mujtahid, umumnya dimaksudkan untuk tujuan peng-*qiyâs*-an, sedangkan usaha itu sendiri, tidak selalu berujung pada *qiyâs*. Adakalanya seorang mujtahid membahas permasalahan baru dengan menelusuri *ma'nâ munâsabah* atau kandungan *maslahah* yang patut menjadi tempat bergantung hukum. Maka ini

---

69 Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), hal. 649 dan 670

70 Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), jil. V, hal. 215 dan 217. Kalimat berarti:

نظر, النطر: حس العين. النظر: تأمل شئ بالعين. نظرت فى الأمر, احتمل أن يكون تفكرا فيه وتدبرا بالقلب

71 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm,* hal. 12

72 Alyasa Abubakar, *Beberapa Penalaran Fiqh dan Penerapannya,* dalam: *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Rosda Karya, 1994), hal. 179

73 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 338

dinamai *al-istislâh*, atau *al-maslahat al-mursalah*. Atau mereka membahas *al-maslahah* yang dikandung oleh hukum yang ada *nass*-nya tapi bukan untuk di-*ta'diyah*, ini dinamakan *ta'lîl* dengan *al-'illat al-qâsirah*, atau menjelaskan *al-hikmah*.[74]

Dari sisi operasionalnya, *al-'illah* pada *istislâh* adalah *al-'illah* yang tidak memiliki *asl* yang memenuhi syarat untuk di-*qiyâs*. Sedangkan *al-'illat al-qâsirah* adalah *al-'illah* yang tidak memiliki *furû'* untuk di-*ta'diyah*. Jika ditinjau dari peran *al-'illah* pada keduanya, maka dapat disimpulkan bahwa *al-'illat al-qâsirah* berperan untuk menetapkan hukum pada *asl*, sedangkan *al-maslahat al-mursalah* menetapkan hukum pada *furû'*. Oleh karena itu, ia dapat disebut sebagai *al-'illat al-tasyrî'iyyah*, yaitu *al-'illah* yang digunakan untuk mengetahui apakah suatu ketentuan dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena *al-'illah* yang mendasarinya telah berbeda. Atau pemahaman terhadap *al-'illah* masih tetap seperti sediakala, tetapi maksud tersebut akan tercapai kalau sekiranya hukum yang didasarkan atasnya diubah.[75]

Dengan mendasarkan pijakan pada definisi ini, dirasakan ada perbedaan antara penalaran *ta'lîlî* pada *tanqîh al-manât* dan *takhrîj al-manât* dengan penalaran *ta'lîlî* pada *tahqîq al-manât*. Oleh karena itu, agar lebih jelas dan sistematis, maka pembahasan dibagi dalam dua bagian, *pertama*, penalaran *ta'lîlî* pada *asl*, dan *kedua*, penalaran *ta'lîlî* pada *furû'*.

a. Penalaran *ta'lîlî* pada *asl*

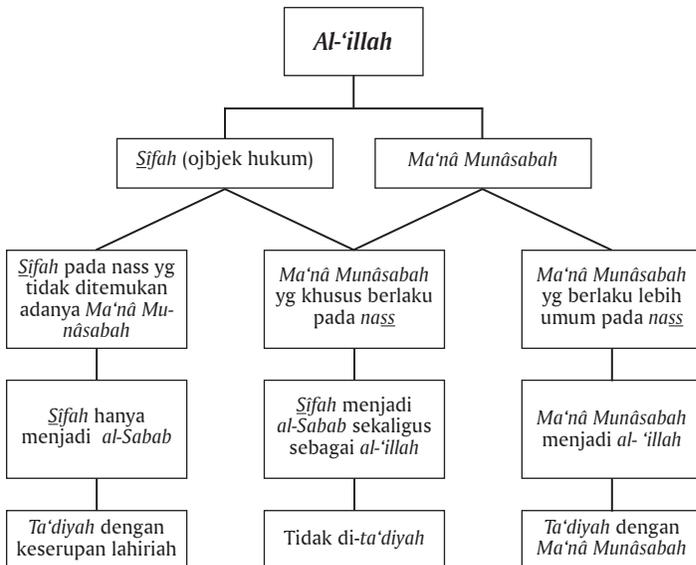
Dari penelusuran terhadap pemikiran al-Ghazâlî tentang *al-qiyâs al-ikhâlah*, ditemukan bahwa *al-'illah* yang dimaksudkan adalah *ma'nâ munâsabah*, atau *maslahah*, berarti bahwa

---

74 Mustafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm*, hal. 12

75 Alyasa Abubakar, *Beberapa Penalaran Fiqh dan Penerapannya,* dalam: *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Rosda Karya, 1994), hal. 181-182

al-'illah yang dimaksud adalah *al-'illat al-ghâ'iyyah*. Sementara *s̲îfah* yang disebutnya sebagai tanda *mas̲lah̲ah*, digunakan sebagai media men-*ta'diyah* hukum pada *qiyâs al-syabh*, ia berperan sebagai *al-jâmi'* karena diyakini mengandung *mas̲lah̲ah* tersembunyi. Penulis berasumsi ini adalah salah satu alasan mengapa dalam pendefinisian, al-Ghazâlî tidak membedakan antara *al-sabab* dengan *al-'illah*. Artinya, baik *s̲îfah* atau *mas̲lah̲ah* yang terkandung, keduanya dipandang berpeluang menjadi *al-'illah* oleh pewajiban dari *al-Syâri'*, dan sama-sama berperan dalam men-*ta'diyah* hukum kepada *furû'*. Hanya saja yang satu men-*ta'diyah* dengan *ma'nâ munâsabah*, yang satunya lagi melalui keserupaan sifat secara lahiriah (*syabh*).

Gb. 09 Posisi Ta'diyyah dengan *S̲îfah* dan *ta'diyah* dengan *Ma'nâ Munâsabah*

Sedangkan pada saat *ma'nâ munâsabah*, atau *mas̲lah̲ah* yang menjadi *al-'illah*, terdapat kemungkinan berlakunya *ma'nâ munâsabah* secara umum atau khusus. Bagi al-Ghazâlî,

jika *ma'nâ munâsabah* berlaku khusus, maka yang menjadi *al-'illah* adalah *s̲îfah*. Namun al-Ghazâlî tidak memaparkan secara jelas, apa kriteria yang menjadi batas antara berpegang dengan *s̲îfah* dan berpegang dengan *ma'nâ munâsabah*, atau antara menetapkan hukum dengan *al-sabab* yang mengandung *al-'illah* dan menetapkan hukum dengan *al-'illah* yang berupa *ma'nâ munâsabah/mas̲lah̲ah*.

Al-Ghazâlî mengatakan, sangat tidak mungkin untuk membuat perincian, dan ia hanya memberi gambaran dari yang paling rendah, yaitu *siyâq al-kalâm* pada contoh larangan jual beli saat panggilan shalat Jumat, sampai yang tertinggi, yaitu *al-munâsabah* pada larangan memutuskan perkara bagi hakim saat marah. Pada kedua contoh ini, *al-Syâri'* secara jelas menyebutkan *s̲îfah*, yaitu jual beli dan marah, namun para *fuqahâ'* berpaling meninggalkan *s̲îfah*, dan men-*ta'lîl* dengan *ma'nâ*. Alasan al-Ghazâlî, menghukum dengan *ma'nâ* menjadi wajib jika dirasakan adanya kejumudan dalam mengikuti *s̲îfah*.[76]

Kalau demikian, hal ini sangat kasuistik dan *z̲anniyyah*, tapi mengapa pada *s̲îfah ghayr munâsib* yang serupa dengan sifat *as̲l* lantas ini dikatakan sebagai pertemuan dua sifat yang mengandung *mas̲lah̲ah*. Contohnya pada kasus menyentuh organ intim orang lain yang di-*qiyâs* kepada menyentuh organ intim diri sendiri. Demikian juga pada contoh menyentuh wanita, keluarnya najis, semua ini adalah contoh yang tidak memiliki *ma'nâ munâsabah*.

Namun ketika *ma'nâ munâsabah* berlaku khusus pada *as̲l* dan tidak memiliki *furû'* yang serupa dengannya, ia disebut *al-'illat al-qâs̲irah*, dan hanya berfaedah untuk sekedar menemukan *mas̲lah̲ah* yang menentramkan hati. Hal ini menimbulkan tanda tanya, apakah tidak adanya *furû'* yang serupa dengan *s̲îfah* menjadikan nilai *mas̲lah̲ah* yang dikandung *s̲îfah* tidak

76 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 35

memiliki kekuatan untuk menjadi pengwajib hukum? Atau minimal memiliki peran sebagai sebab bagi wujudnya hukum bersama *s̲îfah*.

Pada contoh kewajiban membayar *kaffârah* karena berhubungan intim pada saat puasa Ramadhan, al-Syâfi'î mengatakan bahwa *jimâ'* memiliki pengaruh khusus atas pengwajiban *kaffârah*. Al-Syâfi'î mengatakan bahwa *kaffârah* disyariatkan untuk menimbulkan efek jera (*al-zajr*), karena tabiat tak akan jera tanpa sanksi. Efek jera ini hanya berlaku khusus pada *jimâ'*, sehingga *al-'illah* menjadi *qâs̲irah* karena tidak ada *furû'* yang serupa dengannya. Jika mengikuti arus pemikiran bahwa *s̲îfah* diterima menjadi pengwajib hukum karena mengandung *ma'nâ munâsabah* yang berlaku khusus. Maka *kaffârah* yang diwajibkan adalah *kaffârah* yang dapat membuat jera bagi si pelaku, sehingga ia tidak akan ber-*jimâ'* lagi pada hari Ramadhan yang lain. *Kaffârah* yang tidak membuat jera otomatis tidak bisa diterapkan sebagai sanksi.

Penulis melihat, al-Ghazâlî tidak memberi peluang bagi peran *al-mas̲lah̲ah* di sini, nyatanya ketika seorang *fuqahâ'* menerapkan nilai *mas̲lah̲ah* yang disebut al-Syâfi'î, al-Ghazâlî menolak dengan keras. *Fuqahâ'* dari Andalus menetapkan puasa dua bulan berturu-turut bagi orang yang memiliki banyak budak. Alasannya, memerdekakan budak sangat mudah baginya, ia tidak akan jera dan akan mengulangi lagi. Al-Ghazâlî menolak *mas̲lah̲ah* ini, padahal ini adalah nilai *mas̲lah̲ah* yang kemukakan oleh imam mazhabnya sendiri. Namun penolakannya bukan dari sudut pandang *al-'illat al-qâs̲irah*, tapi sebagai *al-mas̲lah̲ah* yang ditolak oleh *syar'* dengan adanya aturan khusus, yaitu urutan yang ditetapkan Rasulullah Saw.. Oleh karena itu, ia menganggap putusan ulama Andalus itu sebagai ketetapan dengan *ra'y* semata.[77]

77 Al-Ghazâlî, *al-Mustas̲fâ*, hal. 174, lihat juga *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 106

Dari sudut pandang lain, keberadaan pengaruh khusus *kaffârah* pada *jimâ'*, menjadi dalil bagi terbatasnya keberlakuan *jimâ'* sebagai pengwajib hukum membayar *kaffârah*. Nilai *mas̱laẖah* ini menjadi alasan bagi tidak bolehnya menghubungkan makan dengan *jimâ'*, seperti *qiyâs* yang dilakukan oleh Imam Mâlik. Pada kondisi ini, *mas̱laẖah* yang dikandung oleh *al-'illat al-qâs̱irah* memiliki pengaruh untuk menolak *ta'diyah*, ia menjadi ukuran bagi apa yang disebut oleh al-Ghazâlî sebagai unsur yang dapat merusak kaedah syariat. Akhirnya, dari satu segi keberadaan *mas̱laẖah* pada *al-'illat al-qâs̱irah* memiliki kekuatan dan dibutuhkan, namun di sisi yang lain ia menimbulkan kekhawatiran dan harus ditinggalkan.

Masalah yang mengemuka di sini, ketika *s̱îfah* yang disebutkan oleh *al-Syâri'* sebagai *al-sabab* bagi hukum diterima sebagai *al-'illah*, apakah ia menjadi pengwajib bagi hukum karena diri *s̱îfah*? Ini berarti, kewenangannya sebagai pengwajib hukum adalah kewenangan yang dinobatkan *al-Syâri'* dengan menjadikannya sebagai *al-sabab* bagi hukum. Jadi harus diterima secara *ta'abbudî*, tanpa boleh mengutak-katik. Atau ia menjadi *al-'illah* bersamaan dengan *mas̱laẖah* yang dikandungnya, sehingga yang menjadi *al-'illah* bukan diri *s̱îfah* semata. Tetapi *s̱îfah* menjadi pengwajib hukum bersama *mas̱laẖah* sekalian, jadi ketika *s̱îfah* tidak bersama *mas̱laẖah*, maka ia tidak berpengaruh sebagai pengwajib hukum. Tidak ada kemungkinan ketiga di sini, karena dengan menyatakan *mas̱laẖah* itu sendiri yang menjadi dasar pertimbangan, maka ia beralih kepada *ta'lîl* dengan *ma'nâ munâsabah*, ini berarti menggugurkan *s̱îfah* dari posisinya sebagai *al-'illah*.

Hal ini memiliki relevansi dengan ungkapan al-Ghazâlî yang mengatakan bahwa *s̱îfah* mejadi *al-'illah* sekaligus sebagai *al-sabab*. Ungkapan ini mengindikasikan bahwa *s̱îfah* menjadi *al-sabab* dari sudut pandang keberadaanya yang dijadikan

syar' sebagai tanda bagi wujudnya hukum. Sementara *s̲îfah* itu sendiri juga mengandung *ma'nâ munâsabah* yang berlaku khusus sehingga juga menjadi *al-'illah*. Jadilah ia sebagai *was̲f z̲ahîr mund̲abit̲ al-munâsib*. Maka dalam kondisi ini, *s̲îfah* menjadi pengwajib hukum bersama dengan *ma'nâ munâsabah* yang dikandungnya.

Jika menelusuri pemikiran al-Ghazâlî dalam keempat kitab *us̲ûl al-fiqh* yang disusunnya, maka kecenderungan al-Ghazâlî adalah menjadikan *s̲îfah* sebagai *al-'illah* dan membatasi *mas̲lah̲ah* hanya sebagai penambah keyakinan dalam jiwa. Dalam kitab *Asâs al-Qiyâs*, al-Ghazâlî mengatakan, barang siapa yang melakukan penelitian terhadap *nas̲s̲*, lalu berhenti pada *ma'nâ ma'qûl*, maka ini dinamakan *istinbât̲* tidak dinamakan *qiyâs*. *Istinbât̲* lebih umum dari *qiyâs*, karena setiap *qiyâs* adalah *istinbât̲*, tapi tidak setiap *istinbât̲* berarti *qiyâs*. Karena, jika *ma'nâ* yang di-*istinbât̲* terbatas pada *nas̲s̲*, dalam arti bukan *muta'addî*, maka ia disebut *istinbât̲*. Menurut al-Ghazâlî, hal ini lumrah terjadi, karena penelitian terhadap *siyâq al-alfâz̲* akan menimbulkan kepekaan jiwa si peneliti, terhadap perkara-perkara yang halus dan terahasiakan (*daqâ'iq*).[78]

Al-Ghazâlî menutup perluasan *mas̲lah̲ah* karena menakutkan timbulnya perdebatan *jadaliyyah* yang tak layak diperdebatkan pada *syar'*. Ia mencontohkan beberapa kasus yang *al-sabab* padanya memiliki kemungkinan untuk di-*ta'qqul*. Misalnya men-*ta'lîl* kasus menyentuh organ intim (*mass al-dhakar*) dengan *ma'nâ* mengandung keburukan, yaitu mengantarkan kepada syahwat, demikian pula pada kasus menyentuh wanita. Contoh lain, keluar najis yang dipandang memiliki kesesuaian dengan perintah menyucikan diri dari najis.[79] Akibatnya, *qiyâs* beralih dari *qiyâs al-syabh* menjadi *qiyâs al-ma'na*. Lalu

78 Al-Ghazâlî, *Asâs al-Qiyâs*, hal. 106

79 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, h. 64-66

bagaimana jika seseorang menyentuh bantal guling lalu timbul syahwatnya, apakah ia juga harus berwudhuk? Atau seseorang yang timbul syahwatnya karena berkhayal, apakah juga wajib berwudhuk kembali waktu hendak shalat?

Terlihat di sini bahwa *s̲îfah* yang merupakan *al-sabab* semata, berbeda dengan *s̲îfah* yang mengandung *ma'nâ munâsabah* yang berlaku khusus pada *s̲îfah*. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa *safar* memiliki efek khusus yang tidak serupa dengan sakit, karena *al-sabab* yang membolehkan *qas̲r* dan *jam'* pada *safar* adalah *al-h̲âjah*. Sebab, jika seseorang menunaikan shalat dalam waktunya atau dengan jumlah rakaat yang sempurna, maka ditakutkan ia akan tertinggal dari rombongan, ini menjadi sebab yang membolehkan *jam'* dan *qas̲r* shalat. Sedangkan bagi orang sakit, masalah waktu lebih ringan dan lapang. Sebab yang dibutuhkannya adalah pembolehan untuk shalat sambil duduk atau berbaring, bukan meninggalkan sebagian rakaat, dan bukan kebutuhan untuk menyegerakan atau menunda pelaksanaan shalat. Oleh karena itu, keduanya menjadi berbeda.[80]

Keberadaaan *al-mas̲lah̲ah* yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî pada *safar* tidaklah berlebihan, karena hal ini juga dikemukakan secara eksplisit oleh *nas̲s̲* baik al-Quran maupun al-Hadis. Al-Quran surah al-Nisâ' ayat 101 menjelaskan;

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا (النساء: ١٠١)

Dan jika kamu berpergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu menqashar sembahyang (mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Al-Qurtubî menafsirkan kata *d̲ârabtum* dengan *sâfartum*, yang artinya bepergian. Ada banyak beda pendapat pada

80 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, ha. 37

masalah ini, tentang *qasr* sebagai *'azîmah* atau *rukhsah*, tentang hukumnya wajib atau sunnah, dan lain-lain, namun yang menjadi substansi di sini adalah penafsiran kalimat "*in khiftum an yaftinnakum al-ladhîna kafarû*".

Menurut al-Qurtubî, sebagian ulama menafsirkannya sebagai pembolehan *qasr* pada shalat *khawf*, mereka berpegang pada hadis Ya'lâ ibn Umayyah yang mengatakan kepada 'Umar ibn al-Khattâb Ra.; "Kami tidak meng-*qasr* dalam kondisi aman". Namun sebagian ulama menjadikan hadis Ya'lâ ibn Umayyah sebagai dalil bahwa ayat ini bermakna pembolehan *qasr* shalat menjadi dua rakaat. Selain itu, juga ada *qirâ'ah* dari Ubay yang menggugurkan kalimat "*in khiftum*", sehingga dipahami sebagai sebab pembolehan *qasr* shalat, akibatnya, jika kondisi aman tidak boleh meng-*qasr* shalat.[81] Hal ini juga dianggap sebagai penafsiran yang kurang tepat, karena Rasulullah Saw. juga meng-*qasr* shalat dalam kondisi aman. Ibn Kathîr meriwayatkan banyak hadis untuk membuktikan bahwa adanya ketakutan bukan syarat bagi bolehnya *qasr* shalat.[82] Bagi ulama yang menafsirkan ayat ini sebagai penjelasan tentang shalat *khawf*, adanya ketakutan menjadi *al-'illah* bagi bolehnya *qasr* shalat. Misalnya al-Syawkânî, ia mengatakan bahwa *qasr* di sana adalah *qasr* sifat, bukan *qasr* bilangan rakaat shalat, jika diterima bahwa ayat tersebut tentang *qasr* jumlah rakaat shalat, tentu menolak kesukaran yang ada pada ayat bukan maksud dari zahir ayat. Karena ada petunjuk hadis yang menyatakan bahwa *qasr* shalat pada *safar* adalah *'azîmah* bukan *rukhsah*.[83] Penulis menilai, apapun penafsiran yang muncul dari ayat ini,

---

81 Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.) jil. V, hal. 316

82 Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.), jil. II, hal. 284

83 Al-Syawkânî, *al-Sayl al-Jarâr; al-Mutadâfiq 'alâ Hadâ'iq al-Azhâr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), jil. I, hal. 308

tetap menunjukkan unsur adanya *masyaqqah* ada pada *safar*.

Al-Qurtubî menyatakan ada riwayat dari Ibn 'Abbâs bahwa ayat ini berisi dua ketetapan, bagian pertama dari awal ayat sampai kalimat "*min al-s̱alâh*", diturunkan sebagai ketentuan bagi bolehnya *qas̱r* shalat dalam *safar*. Sedangkan penggalan ayat dari kalimat "*in khiftum*" sampai akhir ayat, berisi ketetapan tentang shalat *khawf*.[84]

Penghargaan terhadap *masyaqqah safar* juga ditemukan pada ayat lain yang dikaitkan al-Quran dengan *safar*.

. . . عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا . . . (المزمل: ٢٠)

Dia mengetahui bahwa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit dan orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebagian karunia Allah: dan orang-orang yang lain lagi yang berperang di jalan Allah, maka bacalah apa yang mudah (bagimu) dari al-Quran dan dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik. (Q.S.al-Muzammil: 20)

Ibn Kathîr menerjemahkan kalimat *yadribûna* dalam ayat di atas dengan arti *musâfirûna*.[85] Ayat ini memberikan keringanan pada *qiyâm al-layl*, salah satu keringanan diberikan karena *safar*. Meskipun ayat ini tidak memiliki hubungan dengan masalah *qas̱r* shalat, namun jelas menunjukkan penghargaan terhadap *masyaqqah* pada *safar*.

Di samping itu, juga ada hadis yang menunjukkan penghargaan terhadap *masyaqqah* pada *safar*:

---

84 Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Aẖkâm al-Qur'ân*, jil. V, hal. 317

85 Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẕîm*, jil. VIII, hal. 203, al-Qurṯubî, jld. XIX, hal. 43.

السفر قطعة من العذاب، يمنع أحدكم طعامه وشرابه، فإذا قضى نهمته فليعجل إلى اهله

Rasulullah Saw. bersabda, "Safar adalah bagian dari azab, ia mencegah seseorang dari makan, minum dan tidurnya, maka apabila ia telah usai keperluannya, maka hendaklah ia segera kembali kepada keluarganya".[86]

Ayat dan hadis ini jelas menunjukkan penghargaan bagi *masyaqqah* pada *safar*, jika mengikuti pola penelusuran *ma'nâ munâsabah*, maka ini menjadi sama dengan *ma'nâ al-munâsib al-mulâ'im*. Nilai *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang disebutkan oleh al-Ghazâlî di atas dapat menjadi *al-'illah*, karena ia adalah *masyaqqah* yang jenisnya diakui oleh *syar'*. *Masyaqqah* karena takut tertinggal dari rombongan dapat dikatakan masuk dalam keumuman *masyaqqah safar* dan terbukti *masyaqqah safar* digunakan *syar'* untuk memberi keringanan pada *qiyâm al-layl*. Maka ini menjadi sama dengan kasus yang dicontohkan al-Ghazâlî sebagai *al-ma'nâ al-munâsib al-mulâ'im*, yaitu *ta'lîl* tidak wajibnya *qa<u>d</u>â'* shalat dalam masa haid yang dijadikan *a<u>s</u>l* bagi kasus tidak wajibnya *qa<u>d</u>â'* shalat bagi budak wanita yang sedang haid. Dinyatakan bahwa *masyaqqah tikrâr* (berulang-ulangnya shalat) masuk dalam keumuman *masyaqqah* yang diberikan *rukh<u>s</u>ah*.[87] Hanya saja *masyaqqah safar* tidak memiliki *furû'* yang serupa sehingga menjadi *qâ<u>s</u>irah*.

Jika pada kasus ini diterapkan pola, bahwa *<u>s</u>îfah* menjadi *al-'illah* karena mengandung nilai *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* yang tersembunyi, dan nilai *ma<u>s</u>la<u>h</u>ah* berperan bersama sebagai pengwajib hukum. Maka yang menjadi *al-'illah* adalah *safar* yang mengandung *masyaqqah*. Akibatnya *safar* yang tidak menimbulkan *masyaqqah* tidak menjadi *al-'illah* bagi pembolehan *jam'* dan *qa<u>s</u>r*.

Dalam ketentuan tentang *safar* yang membolehkan *jam'*

86 Ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalânî, *Fat<u>h</u> al-Bârî fî Syar<u>h</u> Sa<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhârî*, (Kairo: Dâr Ma<u>s</u>r, 2001), jil. III, hal. 895

87 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 311

dan *qasr*, para sahabat menetapkannya dengan jarak, sumber yang umumnya dipedomani tentang batas minimal berlakunya *rukhsah* adalah perkataan Ibn 'Abbâs. Ada dua riwayat darinya yang mungkin disatukan, pertama diriwayatkan oleh 'Abd al-Razzâq dari Ibn Jurayj, dari 'Atâ', dari Ibn 'Abbâs, Ibn 'Abbâs berkata: "Jangan kamu meng-*qasr* shalat kecuali pada perjalanan satu hari, dan jangan kamu meng-*qasr* pada yang kurang dari satu hari". Yang kedua diriwayatkan oleh Ibn Abî Syaybah dari jalur yang berbeda dan dipandang sahih. Ibn 'Abbâs berkata: "Di-*qasr*-kan shalat pada perjalanan satu hari satu malam". Penyatuan kedua riwayat ini menghasilkan keputusan bahwa batas minimalnya adalah empat *barid* yang mungkin ditempuh dalam waktu sehari semalam.[88]

Jika *ta'lîl* al-Ghazâlî di atas dapat diterima, maka *masyaqqah* yang dipaparkannya diasumsikan akan terwujud pada perjalanan dalam jarak ini. Lalu bagaimana jika dikaitkan dengan kondisi sekarang, di mana perkembangan teknologi transportasi telah memungkinkan jarak yang dulunya ditempuh dalam tempo sehari semalam, menjadi beberapa jam saja. Jika nilai *maslahah*, yaitu *masyaqqah* pada *safar* ikut menjadi pengwajib hukum bersama sifat, maka pada perjalanan dengan angkutan udara misalnya, jarak tempuh tidak menimbulkan *masyaqqah*. Jarak empat *barid* hanya ditempuh dalam waktu tiga puluh menit, itu pun sudah ditambah dengan waktu yang dibutuhkan untuk persiapan *take off* dan *landing*. Maka untuk keadaan sekarang, akan terasa lebih relevan jika ukuran diganti dengan waktu tempuh. Ditetapkan sekian jam perjalanan yang diketahui menimbulkan *masyaqqah* sebagai ukuran. Menilik pada kasus ini, ditemukan penalaran yang logis dari kondisi yang ada sekarang. Logika ini dibangun atas dasar bahwa *safar* menjadi *al-'illah* bersama *masyaqqah* yang dikandungnya.

---

88 Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, jil. II, hal. 806

Kembali kepada *ta'lîl* al-Ghazâlî di atas, penulis ingin mengkritisi sudut pandang pen-*ta'lîl*-annya. Ia mengatakan bahwa perbedaan *masyaqqah* pada *safar* dengan *masyaqqah* orang sakit adalah dari sisi kebutuhan waktu, lalu ia mencontohkan ketakutan tertinggal dari rombongan. Permasalahannya, apakah *masyaqqah* yang dimaksud adalah *masyaqqah* dalam perjalanan? Atau *masyaqqah* karena sedang dalam perantauan? *Masyaqqah* dalam perantauan jauh lebih luas dari sekedar takut tertinggal dari rombongan, bahkan rasa takut itu sendiri adalah *masyaqqah* terbesar karena seseorang sedang berada di daerah asing yang tidak dikenalnya.

Al-Jurjâwî, ketika menjelaskan hikmah *qas̲r* shalat dalam *safar*, menggambarkan nilai *masyaqqah* dari kondisi seorang yang sedang dalam musafir, bahwa ia selalu diliputi kekhawatiran.[89] Hal yang senada juga dikemukakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, bahwa *safar* itu sendiri adalah *masyaqqah*, walau pun yang bermusafir adalah orang yang banyak memiliki kemudahan fasilitas.[90] Bahkan secara eksplisit dari hadis di atas, dengan menyatakan *safar* sebagai bagian dari azab (*qit̲'ah min al-'adhâb*), mencegah seseorang dari makan, minum dan tidurnya, terpahami bahwa ketidaknyamanan adalah sumber *masyaqqah* dalam perantauan, dan ini adalah hal yang lazim berlaku dalam setiap perantauan.

Sampai di sini penulis tertanya, apakah batasan jarak diberikan sebagai batas di mana seseorang dianggap sudah berada dalam kategori perantauan yang diberi kemudahan oleh *syar'*, atau hanya batasan untuk boleh *jam'* dan *qas̲r* shalat? Jika itu adalah batas minimal perantauan *syar'î*, maka inti dari *rukh-*

---

89 Al-Jurjâwî, *H̲ikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuhu*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hal. 65. Ia adalah al-Syaykh 'Alî ibn Ah̲mad al-Jurjâwî al-Athrî al-H̲anbalî (w. 1331 H).

90 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1955), jil. II, hal. 111

s̲ah adalah keringanan bagi kondisi yang melingkupi seseorang yang berbeda dengan saat bermukim. Namun jika jarak dipandang sebagai batas bagi bolehnya *jam'* dan *qas̲r* shalat, maka orientasinya hanyalah pada *masyaqqah* yang timbul akibat perjalanan. Artinya, ini hanya *ta'lîl* bagi satu bagian dari sekian *masyaqqah safar*. Maka *ta'lîl* al-Ghazâlî di atas tidak lagi memiliki kekuatan sebagai pengwajib hukum, sebab *masyaqqah* menjadi hilang dengan semakin mudahnya alat transportasi masa kini. Lalu bagaimana kita melihat keberadaan batasan *safar*, jika sahabat memberi batasan dengan jarak, apakah batasan ini karena semata-mata mengikuti perbuatan Rasulullah? Atau karena *ma'nâ* yang dikandung perbuatan yaitu adanya *masyaqqah* yang memutuskan *mas̲lah̲ah*?

Hal ini berkaitan dengan pola di atas, yaitu asumsi bahwa *s̲îfah* menjadi *al-'illah* karena *mas̲lah̲ah* yang terbatas pada *s̲îfah*. Pertanyaannya sekarang, apakah *s̲îfah* menjadi *al-'illah* karena *masyaqqah* yang terbatas? Atau karena *masyaqqah* yang tak mungkin dibatasi? Karena jika pola itu diterima, maka akan sangat sulit menjelaskan wilayah keberlakuan *rukhs̲ah*. Sebab ia tidak memiliki dasar pertimbangan yang jelas dari *al-Syâri'*. Ketika 'Umar ibn al-Khat̲t̲âb Ra. bertanya kepada Rasulullah, beliau justru menjawab;

صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته

"Sedekah dari Allah untuk kamu, maka terimalah sedekahnya".[91]

Dari sudut pandang ini, *s̲îfah* mewakili nilai *mas̲lah̲ah* yang sangat luas, tanpa ada standar yang dapat digunakan untuk membuat detilnya. Yang ada hanyalah indikasi yang tidak memadai untuk dijadikan sandaran bagi hukum. Hal ini muncul dari gaya ungkapan *nas̲s̲*, ketika yang disebut adalah hukum

91 Al-Nawawî, *Syarh̲ S̲ah̲îh̲ Muslim*, jil. V, hal. 192.

dan tempat hukum terwujud (*mahl al-hukm*), maka akan ada jalan untuk menemukan *al-'illah* dari kesesuaian *mahl* dengan ketetapan hukum. Di sini ditemukan adanya ruang untuk melakukan *takhrîj manât al-hukm*, karena *mahl* bukan tempat bergantung hukum.

Berbeda jika yang disebut hanya *al-sabab* semata, maka ia akan menjadi misteri yang rahasianya hanya diketahui oleh *al-Syâri'* sendiri. Sebab satu-satunya pendekatan yang mungkin dilakukan, hanyalah dengan *tanqîh manât al-hukm*. Tidak ada jalan untuk menemukan kesesuaian *al-sabab* dengan ketetapan hukum. Akibatnya setiap usaha untuk menemukan *ma'nâ munâsabah* pada *al-sabab*, hanya akan sampai pada tingkat *wahm*, tidak memiliki dasar untuk sampai ke tingkat *zann*. Padahal hukum pada *asl*, yaitu *nass*, harus ditetapkan secara *tawqîfî*, yaitu melalui al-Quran, *al-sunnah*, *al-ijmâ'* atau *istinbât* dengan menelusuri *al-munâsabah*.

Sedangkan pada kasus *safar*, *ma'nâ munâsabah* yang berupa *maslahah* ditemukan secara jelas dalam al-Quran dan hadis. Namun al-Ghazâlî menganggap bahwa *safar* memiliki kekhususan, sehingga *masyaqqah* padanya berlaku khusus, oleh karena tidak boleh menghubungkan *masyaqqah* yang ada pada kasus lain dengan keringanan yang diberikan pada *safar*. *Maslahah* di sini menjadi *al-'illat al-qâsirah*, al-Ghazâlî menyebutnya sebagai *al-bâ'ith* bagi *al-Syâri'*. Jadi *masyaqqah* di sini hanya dinilai sebagai motivasi bagi *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum, tidak bisa untuk men-*ta'diyah* hukum.

Tidak adanya penjelasan detil *maslahah*, menjadikan *maslahah* dalam kondisi tak terbatas. Setiap *maslahah* yang dikemukakan oleh mujtahid mungkin saja benar dan mungkin juga salah. Itulah sebabnya maka usaha penemuan *maslahah* pada *al-'illat al-qâsirah*, dikatakan hanya untuk mengemukakan *al-hikmah*. Sebagaimana juga *al-munâsib al-khayyâlî al-iqnâ'î*

(kesesuaian yang sifatnya abstrak dan reflektif) yang dianggap memiliki peluang besar untuk *qâsirah* (khusus pada *mahl nass*) karena tidak bersifat *'aqlî*.[92]

Al-Ghazâlî sendiri, walaupun berikhtiar untuk mengemukakan nilai *maslahah* yang terkandung pada *safar*, namun dalam ketetapan hukum fikihnya ia menggunakan batasan yang tidak menggambarkan kandungan *maslahah* yang disebutnya.[93] Bahkan di kalangan Syâfi'iyyah ada yang secara tegas berpegang kepada *sîfah*, tanpa mengaitkan dengan nilai *maslahah* yang dikandung oleh sifat. Al-Nawawî misalnya, dalam kitabnya *Minhâj al-Tâlibîn* mengatakan;

والبحر كالبر، فلو قطع الأميال فيه فى ساعة قصر، والله أعلم

*Perjalanan laut sama dengan perjalanan darat, seandainya jarak bermil-mil itu dapat ditempuh dalam tempo satu jam, shalat tetap boleh di-*qasr.[94]

Dari pembahasan ini, penulis menyimpulkan bahwa ketika meneliti *al-'illat al-qâsirah*, al-Ghazâlî memilih berhenti pada *ma'nâ lughawiyah* dari *sîfah* yang disebut oleh *nass*. Adapun nilai *maslahah* atau *ma'nâ munâsabah* yang dikandung *sîfah*, dipandang tidak memberi pengaruh dalam pengwajiban hukum. Al-Ghazâlî mengakui keberadaan *ma'nâ munâsabah* pada *al-'illat al-qâsirah*, namun hanya sebagai *al-hikmah* untuk menambah keyakinan dalam menerima dan mengamalkan ketentuan hukum.

Al-Ghazâlî membolehkan *maslahah* menjadi *al-'illah*, namun jika peran *maslahah* sebagai pengwajib hukum berlaku pada *asl*, maka ia harus dihasilkan dari jalur *tawqîfî*. Sedangkan

---

92 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, h. 100

93 Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.), jil. II, hal. 380

94 Al-Nawawî, *Manhâj al-Tâlibîn*, (Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Halabî, t.th.), jil. I, hal. 259

pada kasus di mana *maslahah* tidak menghasilkan *zann* yang kuat, maka jalan satu-satunya adalah berpegang kepada *sîghâh* pada *zahîr al-nass*, yaitu sifat yang disebutkan secara tekstual. Berbeda dengan penemuan *al-'illah* pada *furû'*, yang dilakukan dengan metode *tahqîq al-manât*, dan dibolehkan menggunakan pendekatan yang tidak *tawqîfî*.

b. Penalaran *ta'lîlî* pada *furû'*

Penemuan *al-'illah* pada *furû'* dilakukan dengan metode *tahqîq al-manât* yang tidak jauh berbeda dengan metode *tanqîh al-manât*. *Tanqîh al-manât* dilakukan pada *asl*, sedangkan *tahqîq al-manât* dilakukan pada *furû'* dan lebih longgar sehingga tempat bergantung hukum boleh ditetapkan dengan dalil akal. Setelah tempat bergantung hukum pada *furû'* diketahui, maka dapat dipastikan apakah ia lebih dekat kepada *nass* yang umum, atau kepada *nass* yang khusus.

Dalam hal ini, ditemukan perbedaan mendasar antara *al-'illah* yang berbentuk *sîfah* dan *ma'nâ munâsabah*. Jika *sîfah* yang menjadi *al-'illah* bagi hukum, maka *sîfah* lebih dekat kepada *nass* yang umum. Misalnya pada contoh batal wudhuk dengan menyentuh organ intim orang lain, *nass* secara umum tidak menjadikannya sebagai sebab batal wudhuk. Sedangkan *nass* khusus, memberlakukan batal wudhuk hanya pada kasus menyentuh organ intim diri sendiri. Oleh karena itu, al-Ghazâlî berusaha menunjukkan *al-hikmah* untuk mendekatkannya kepada *asl* yang khusus, sehingga dapat ditetapkan bahwa ia membatalkan wudhuk. Ternyata, *al-syabh* saja tidak cukup untuk menghasilkan *zann*, berbeda jika yang menjadi *al-'illah* adalah *ma'nâ munâsabah*.

Misalnya kasus penetapan haram *nabîdh* terkait dengan keumuman ayat 145 surat al-An'âm yang menyatakan;

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (الأنعام: ١٤٥)

Katakanlah: "Tiada aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir, atau daging babi -karena sesungguhnya semua itu kotor– atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (Q.S. al-An'am: 145).

Nabîdh tidak termasuk dalam makanan atau minuman yang diharamkan dalam ayat ini. Jika *nabîdh* masuk dalam keumuman ayat ini, maka hukumnya tetap halal. Namun mungkin saja *nabîdh* masuk dalam kekhususan ayat berikut;

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ (المائدة: ٣)

Diharamkan atas kamu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik dan yang ditanduk (Q.S. al-An'am: 145).

Ayat ini adalah *mukhassis* bagi keumuman ayat di atas. Ketika *ma'nâ munâsabah* yang dikandung *khamr* jelas kepada sifat memabukkan, maka *nabîdh* memiliki kesamaan sifat dengan *khamr*, sehingga ia lebih dekat untuk di-*qiyâs* kepada *khamr* daripada dimasukkan dalam keumuman ayat 145 surat al-An'am.[95]

Berbeda dengan penetapan batas jarak pada *masafah qasr*, di sini tidak diketahui secara jelas *munâsabah*-nya dengan *safar* sehingga sulit ditelusuri, apakah penetapan jarak dimaksudkan

95 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, hal. 251

sebagai *mukhassis* untuk meperjelas batasan *masyaqqah*, atau untuk men-*takhsîs* keluasan makna *safar* yang diberi *rukhsah*. Keberadaan batas jarak sebagai *mukhassis* bagi keumuman *safar* di sini bersifat mandiri, keberlakuannya sebagai *mukhassis* ditetapkan melalui hadis dan *athar* sahabat.

Namun ditinjau dari sisi lain, batas jarak adalah syarat bagi keberlakuan *rukhsah jam'*, *qasr* shalat dan kebolehan berbuka puasa (*iftâr*).[96] Sedangkan *al-syart* bagi al-Ghazâlî adalah sesuatu yang tercegah amal *al-'illah* tanpa keberadaannya, bukan sesuatu yang mewajibkan adanya *al-'illah* atau pengwajib hukum.[97] Jadi *safar* menjadi pengwajib hukum jika *safar* berjarak empat *barid*, tapi jarak empat *barid* bukan pengwajib hukum. Keberadaannya hanya menjadi syarat, pen-*takhsîs* jenis *safar* yang diberi *rukhsah*, dan mengeluarkan *safar* yang tidak mencapai empat *barid* dari cakupan hukum. Keberadaannya tidak menunjukkan posisinya sebagai *al-'illah* bagi keberlakuan *rukhsah*. Oleh karena itu, tetap dalam keumuman *masyaqqah* lebih jelas, dari pada menjadi pen-*takhsîs masyaqqah*, sehingga dipahami khusus kepada *masyaqqah* dalam perjalanan.

Pembahasan ini memperjelas posisi *al-qiyâs* sebagai pen-*takhsîs* hukum yang umum.[98] Karena Islam memberikan ketentuan umum, di samping ketentuan lainnya yang bersifat khusus dan kasuistik.[99] Per-*istinbât*-an *al-'illah* pada *asl* yang khusus, dapat menjadi dasar pertimbangan bagi kasus yang tidak dia-

---

96 Fathî al-Duraynî, *al-Manâhij al-Usûliyyah*, hal. 576. *Mukhassis* yang berdiri sendiri adalah; akal, *al-'urf*, *al-qiyâs*, *al-maslahah al-mursalah*, *al-ijmâ'*, *nass* yang khusus. Adapun *mukhassis* yang tidak berdiri sendiri adalah, syarat, sifat, *istithnâ'* dan *ghâyah*.

97 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 258: عبارة عما يمتنع وجود عمل العلة إلا بوجوده.

98 Adîb Sâlih, Muhammad, *Tafsîr al-Nusus fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo: Maktabah al-Islâmî, t.th.) jil. II, hal. 117. *Jumhûr al-'ulamâ'* membolehkan *takhsîs al-'âm* dengan hadis *ahad* dan *qiyâs*, karena *nass* yang *'âm* dipandang *zannî dilâlah*.

99 Rabî', 'Abd Allâh, *al-Qat'iyyah wa al-Zanniyyah fî Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Nahâr, 1996), hal. 15.

tur secara tekstual oleh *nass*. Menjadi pertimbangan dalam memutuskan antara membiarkannya dalam *nass* yang umum, atau memasukkannya dalam *nass* yang khusus. Demikian juga halnya *al-maslahat al-mursalah*, ia adalah salah satu *mukhassis* bagi keumuman *nass*. Menurut Fathî al-Duraynî, yang dimaksud dengan *mukhassis* adalah *istithnâ'* dari *asl* yang umum.[100]

Penerimaan terhadap keberlakuan *al-maslahat al-mursalah* sebagai *mukhassis*, dibangun atas penerimaan *maslahah* sebagai *al-'illah* yang menjadi pengwajib hukum. Menurut Mustafâ Zayd, sikap sebagian ulama yang menjadikan *wasf zahîr mundabit* sebagai *al-'illah*, tidak menjadi penghalang. Karena sifat yang *zahîr* tersebut bukan hakikat *al-'illah*, tapi dimaksud sebagai tempat bagi *al-'illah* atau *maslahah* yang tersembunyi.[101]

Terkait dengan sikap al-Ghazâlî dalam menerima *al-maslahat al-mursalah*. Pada bagian terdahulu telah dibahas bahwa ia menerimanya pada tingkat *darûrah*, dan menolak *al-maslahat al-mursalah* pada tingkat *hâjiyyah*, kecuali jika naik ke tingkat *darûrah*. Al-Syâtibî menilai adanya perbedaan sikap al-Ghazâlî dalam kitab *al-Mustasfâ* dan *Syifâ' al-Ghalîl*. Ia mengatakan, dalam kitab *al-Mustasfâ* al-Ghazâlî menolak *al-maslahat al-mursalah* pada tingkat *hâjiyyah*, namun dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl* yang disusun sebelumnya, al-Ghazâlî menerimanya.[102] Mengenai *al-maslahat al-mursalah* pada tingkat *tahsîniyyah*, al-Ghazâlî jelas menolak, kecuali jika ada *syahâdah syar'*. Ini juga terlihat dari penolakannya atas *ta'lîl* al-Syâfi'î tentang keharaman jual beli *khamr*, bangkai dan sesuatu yang tercela karena najis, ketika membahas *al-munâsib al-khayyâlî al-iqnâ'î*. Kepu-

---

100 Fathî al-Duraynî, *al-Manâhij al-Usûliyyah*, hal. 614

101 Mustafâ Zayd, *Al-Maslahah fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Tûfî*. (Be - rut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1964), hal 36

102 Al-Syâtibî, *al-I'tisâm*, (Kairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.), hal. 450

tusan al-Syâfi'î ini tergolong *tahsîniyah* (*mahâsin al-'âdât*).[103]

Dalam hal penerimaan terhadap *al-maslahat al-mursalah* pada tingkat *darûrah*, penulis lebih cenderung dengan pendapat Fathî al-Duraynî, sebenarnya *al-maslahat al-mursalah* pada tingkat *darûrah* tidak perlu dipermasalahkan lagi. Ia mengatakan, yang dimaksud dalam pembahasannya adalah *al-maslahat al-hâjiyyat al-zanniyyah*, karena *al-maslahah* pada tingkat *darûrah* adalah *Qânûn Ilâhî* tertinggi yang diterapkan atas seluruh syariat ketika dibutuhkan. Kekuatan *darûrah* sebagai *mustathnâ'* sampai kepada masalah *qat'î* yang diputuskan dengan *ijmâ'*. Allah Swt. berfirman:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (الأنعام: ١١٩)

Padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. (Q.S. al-An'am: 119).

Oleh karena itu tidak dapat dibayangkan adanya pertentangan antara *darûrah* dan *nass* atau *asl al-tasyrî'* walaupun *qat'î*. Karena hukum *darûrah* berlaku terus menerus, wajib beramal dengan kandungan maksudnya secara mandiri tanpa pertentangan. Inilah sebabnya para *usûliyûn* menyatakan kaedah "*'ind al-darûrât, tubâh al-mahzûrât*". Kemudian al-Duraynî melanjutkan, bahwa *al-maslahat al-hâjiyyah* tidak bertentangan dengan *nass* yang khusus dan *qat'î* pada *thubût* dan *dilâlah*. Karena, ketika *nass* yang khusus dan *qat'î* disyariatkan pada masalah tertentu, berarti itu adalah isyarat bahwa *maslahah* yang terkait dengannya bersifat hakiki dan tetap. Tidak berubah dengan sebab berubahnya kondisi, tempat, kebiasaan dan masa. Secara materil, ia adalah inti pemahaman dari makna keadilan, atau mengandung nilai kemanusiaan yang tetap dan

103 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 85

dipelihara oleh *syar'* dalam kehidupan kemasyarakatan melalui *nass* yang *qat'î* dan jelas.[104]

Bagi penulis, apa yang dipaparkan Fathî al-Duraynî menjadi penguat untuk berpegang kepada pendapat al-Ghazâlî dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*. Di mana al-Ghazâlî menyatakan sikapnya yang membolehkan beramal dengan *al-maslahat al-mursalah* pada tingkat *hâjiyyah*. Al-Ghazâlî mensyaratkan adanya kesesuaian dengan penggunaan *syar'*, lalu ia menyebutkan pembagian yang ketiga yaitu *maslahah* yang ditolak *syar'* (*mulghâ*).

Menurut al-Ghazâlî, *mulghâ* terbagi tiga, *pertama*, sesuatu yang jenisnya digugurkan oleh *syar'* sebagai pertimbangan, menurutnya ini masih bisa ditolerir. *Kedua*, jenis yang bertentangan dengan kandungan *nass* tertentu dan pengamalannya berdampak bagi perubahan syariat, jenis ini jelas ditolak. *Ketiga*, jenis yang tidak memiliki persaksian dari *nass* dan tidak ada *syahâdah* bagi jenisnya pada *syar'*, ini adalah *maslahat al-gharîbah* yang mengandung hal yang dapat menimbulkan *bid'ah*.[105] Kemudian al-Ghazâlî menambahkan pembagian tingkat *maslahah* dengan meninjau sisi jelas dan samarnya. *Pertama*, *maslahah* yang terkait dengan kemashlahatan umum pada hak semua orang tanpa kecuali. *Kedua*, terkait dengan hal yang umumnya dipandang sebagai kemaslahatan rata-rata orang, meskipun bukan *maslahah* bagi setiap orang. *Ketiga*, *maslahah* yang terkait dengan kemaslahatan individu tertentu pada kasus tertentu.[106]

Menurut al-Duraynî, setiap *al-maslahat al-mursalah* yang menentang *nass* yang khusus dan *qat'î*, pada dasarnya bukanlah *maslahah* yang hakiki, tapi *wahm* atau praduga yang tidak ber-

---

104 Fathî al-Duraynî, *al-Manâhij al-Usûliyyah*, hal. 619

105 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 101

106 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 102

dasar. Oleh karena itu, ia dinamakan *al-maslahat al-mulghâh*. Sedangkan pembahasan *al-maslahat al-hâjiyyah* terkait dengan pengecualian dari *nass* yang umum, bukan *nass* yang khusus. *Al-Maslahat al-hâjiyyah* menjadi dasar bagi hukum yang di-*istithnâ'*-kan, dari sudut pandang keberadaannya sebagai *al-'illah* yang mewajibkan hukum, sebagaimana *al-'illah* pada *qiyâs* yang khusus juga menjadi pengwajib hukum *istithnâ'*. Oleh karena itu, setiap *al-maslahat al-mursalah* dan *'illat al-qiyâs* yang khusus merupakan tempat pembinaan hukum dan asas bagi hukum. Hanya saja ada beberapa perbedaan, *al-maslahat al-mursalah* dipersaksikan oleh *asl* yang *qat'î* yang sifatnya umum, sedangkan *qiyâs* dipersaksikan oleh *asl* yang khusus.[107] Perbedaan yang lain, *al-maslahat al-mursalah* adalah *al-'illah* bagi hukum sekaligus dasar pembinaannya. Maka tidak ada dalil yang khusus untuknya, baik *nâfî* atau *îjâb*, tapi disandarkan kepada *asl* yang umum yang menjadi syarat untuk *i'tibâr* dan sahnya *ta'lîl*. Maka *mukhassis* yang sebenarnya adalah tempat bersandarnya *maslahah*, bukan diri *maslahah* itu sendiri.[108]

Contohnya, keputusan yang diambil oleh khalifah 'Umar ibn al-Khattâb Ra. yang melarang kaum muslimin mengawini *ajnabiyyah* dari kalangan *kitâbî* setelah penaklukan Persia. Pelarangan ini berarti meng-*istithnâ'* keumuman ayat 5 surat al-Mâ'idah yang membolehkan kawin dengan *kitâbiyyah*.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُم (المائدة: ٥)

(Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga

---

107 Contohnya; 1) Sumber *syar'* yang menjelaskan tentang pensyariatan menolak kesukaran (*al-harj*). 2) Sumber *syar'* tentang kecenderungan terhadap tujuan yang baik. 3) Penolakan syariat Islam terhadap wujudnya kemudharatan. 4) Dasar motifasi (*al-bâ'ith*) dan efeknya bagi sah-batalnya *istithnâ'* pada *qiyâs* secara umum.

108 Fathî al-Duraynî, *al-Manâhij al-Usûliyyah*, hal. 623

kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu. (Q.S. al-Mâ'idah: 5).

Keputusan ini diambil karena meng-*i'tibâr* kemaslahatan umat atau *maslahah* yang dipandang lebih utama, terkait dengan *dawlah*. Maka ini berarti men-*tarjîh* pelarangannya karena meng-*istithnâ'* dari kebolehan hukum *asl*, sebab kuatnya pengaruh yang pertama dalam *tahqîq maslahat al-'âmmah* pada kasus ini. Contoh lain, menetapkan standar batas minimal upah buruh, dan dapat dipaksakan upah standar jika ada penolakan dari para pihak karena memelihara sisi *ta'âwwun*. Contoh ini adalah *istithnâ'* dari ketentuan umum tentang kemerdekaan bermuamalah.[109]

Penulis berasumsi, sikap al-Ghazâlî yang ragu-ragu menerima *al-maslahat al-mursalah* pada tingkat *hâjiyyah*, karena penetapan nilai *maslahah*-nya yang kebanyakan melalui metode *al-khayyâlî al-iqnâ'î*. Hal ini terlihat dari kritikannya terhadap *ta'lîl* al-Syâfi'î dalam pengharaman jual beli *khamr*. Haramnya jual beli *khamr* disandarkan kepada kesimpulan umum bahwa pengharaman benda najis berarti perintah menjauhinya dan dipandang hina. Sedangkan menjualnya berarti memuliakan dan memberi penghargaan, lalu disimpulkan bahwa menjual benda najis berlawanan dengan ketetapan *syar'*. Ini adalah ketetapan dengan *qadâya jumaliyyah* yang sangat mungkin dikritisi ulang.[110] Oleh karena itu al-Ghazâlî memilih jalan yang paling aman, ia tidak membolehkan beramal dengan *maslahah* pada tingkat *hâjiyyah* dan *tahsîniyyah* tanpa adanya *syahâdat al-syar'*, kecuali jika naik ke tingkat *darûrah*.[111]

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa al-Ghazâlî mene-

109 Fathî al-Duraynî, *al-Manâhij al-Usûliyyah*, hal. 632-633

110 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, h. 86

111 Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, h. 175

rima *al-maslahat al-mursalah* pada tingkat *darûrah* dan *hâjiyyah* sebagai dasar penetapan hukum. Ia mengatakan, setiap *maslahah* yang sesuai dengan *maslahah* yang diakui *syar'*, maka aplikasinya adalah kebalikan dari metode *qiyâs*, *al-jâmi'* baginya ditetapkan dengan berpegang kepada ketentuan umum, bukan kepada diri hukum. Bagi al-Ghazâlî, jika dipertanyakan bahwa ini adalah mengembalikan *furû'* kepada *asl* yang berbentuk *ma'nâ al-munâsib*, maka inilah yang ia maksud dengan *istidlâl al-mursal*.[112] Dari pernyataan al-Ghazâlî ini, dapat diperoleh gambaran, bahwa keberadaan *al-maslahat al-mursalah* berfungsi sebagai *al-'illah* yang mewajibkan hukum. Maka *al-'illah* menjadi pengwajib hukum, sehingga dapat dikatakan sebagai *al-'illat al-tasyrî'iyyah*. Untuk lebih jelas dikutip salah satu contoh yang dipaparkan al-Ghazâlî dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*.

Jika setiap lini kehidupan sudah dipenuhi oleh harta haram, sehingga jalan untuk memperoleh harta secara halal tertutup sama sekali. Sedangkan usaha untuk pindah dari negeri tersebut sama sekali tidak mungkin dilakukan. Dari permasalahan ini dipertanyakan, bolehkah mengambil harta haram tersebut untuk memenuhi kebutuhan hidup dalam kadar yang masuk dalam kebutuhan *hâjiyyah* dengan alasan *maslahah*? Jika ditolak, berarti menyalahi sisi *maslahah*, sebaliknya, jika diterima, berarti mengadakan perkara *bid'ah* yang tidak sesuai dengan ketentuan *syar'*.

Al-Ghazâlî menyatakan bahwa hal ini sangat mungkin terjadi. Dalam kondisi seperti ini, setiap orang boleh menggunakannya lebih dari kadar kebutuhan *darûrah* dan naik sampai pada tingkat kebutuhan *hâjiyyah*, yaitu pada kebutuhan akan makanan pokok, pakaian dan tempat tinggal. Alasannya menurut al-Ghazâlî, jika membatasi diri hanya dalam kadar untuk

112 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*, hal. 105

bertahan hidup, maka tenaga-tenaga produktif akan menjadi penganggur dan rusaklah tatanan kehidupan. Meskipun membatasi diri pada kadar bertahan hidup tidak membinasakan diri, namun padanya ada unsur merusak agama dan menjatuhkan *syî'ar* Islam. Oleh karena itu, setiap orang harus mengambil harta itu --walaupun haram-- sampai batas *h̲âjiyyah*, tapi jangan sampai pada taraf kemewahan, bersenang-senang dan pesta pora.[113]

Dari contoh ini terlihat bahwa *al-maslahat al-mursalah* dapat menjadi *al-'illah* bagi ketentuan di atas. Mengambil harta haram pada dasarnya dilarang oleh *syar'*, oleh karena itu, kondisi dalam contoh di atas dapat saja tercakup dalam keumuman larangan *syar'*. Namun nilai *mas̲lah̲ah* yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî dalam contoh ini menjadi *mukhas̲s̲is̲*. Nilai *mas̲lah̲ah* yang menjadi sandaran bagi kasus ini, menjadi pen-*takhs̲îs̲* bagi keumuman asal larangan. Atau dari sudut pandang lain, nilai *mas̲lah̲ah* ini mengecualikan kasus ini dari ketentuan umum, ia menjadi *mustathnâ*. Maka *al-'illah* menjadi pengwajib hukum, bagi kekhususan hukum pada kasus ini, dengan demikian, *al-'illah* di sini adalah *al-'illat al-tasyrî'iyyah*.

113 Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*. hal. 117-118

Bab Enam

06

Penutup

Dari kajian terhadap pemikiran al-Ghazâlî, ditemukan adanya tiga poin yang merupakan dasar pandangannya tentang masalah *ta'lîl*.

1. Yang di-*ta'lîl* adalah *naw' min al-hukm*.
   Diketahui para ulama sepakat bahwa ketetapan hukum *syar'* didasarkan kepada *al-'illah* yang merupakan motivasi (*al-bâ'ith*) bagi *syar'*. Namun ulama kalangan Syâfi'iyyah menolak *ta'lîl* perbuatan Allah (menetapkan hukum), lalu *al-'illah* dimaknai sebagai motivasi (*al-bâ'ith*) bagi perbuatan *mukallaf*. Berbeda dengan sikap umum Syâfi'iyyah, al-Ghazâlî justru berpendirian bahwa yang di-*ta'lîl* adalah bagian dari hukum (*naw' min al-hukm*). Yaitu, sesuatu yang menjadi alasan atas disandarkannya suatu ketentuan hukum kepada suatu perbuatan hukum (*mahkûm bih*). Atas dasar ini, ia membolehkan pen-*ta'lîl*-an hukum, karena yang di-*ta'lîl* bukan alasan penetapan hukum, tetapi alasan disandarkannya hukum kepada suatu perbuatan hukum. Dengan ini pula ia menjadi bebas menyebut *al-'illah* sebagai *al-bâ'ith*, *al-mûjib* dan *al-mû'aththir* berdasar konteksnya. Dengan demikian al-Ghazâlî lebih terfokus kepada hakikat *al-'illah* sebagai pengwajib hukum.

2. *S̲îfah* yang disebut dalam teks *nas̲s̲* dapat menjadi *al-'illah* di samping *ma'nâ munâsabah*.
   Umumnya *us̲ûliyûn* berpendirian bahwa yang menjadi *al-'illah* adalah *was̲f z̲ahîr mund̲abit̲*. Sebaliknya, al-Ghazâlî melihatnya secara lebih luas sehingga mencakup *was̲f z̲ahîr mund̲abit̲* dan *al-h̲ikmah*. Di satu sisi, *al-'illah* adalah metafora (*majâz isti'ârah*) dari *al-alâmat al-syar'iyyah*, jadi sifat yang dijadikan sebagai *al-sabab* bagi hukum, boleh disebut sebagai *al-'illah* secara *majâzî*.
   Dari sudut pandang *al-'illah* sebagai tanda bagi hukum, menurut al-Ghazâlî, *s̲îfah* dan *al-h̲ikmah* sama-sama berpeluang menjadi *al-'illah* atas kehendak *al-Syâri'*. Oleh karena itu, dalam mendefinisikan *al-'illah*, al-Ghazâlî hanya menyebut indikatornya saja.
   Sementara *ma'nâ munâsabah* yang terkandung pada *s̲îfah*, (*mas̲lah̲ah* pada *al-sabab*), bisa saja berlaku khusus pada *s̲îfah* (*al-sabab*), atau lebih luas sehingga mencakup sifat lain yang tidak disebut secara tektual dalam *nas̲s̲*. Jika *ma'nâ munâsabah* berlaku khusus pada *s̲îfah*, maka *s̲îfah* berperan sebagai *al-sabab* sekaligus sebagai *al-'illah*. Sebaliknya jika *ma'nâ munâsabah* lebih luas, maka *s̲îfah* gugur dari perannya sebagai *al-'illah*, maka ia hanya menjadi *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*.
   Jika *nas̲s̲* menyebut *al-sabab* sebagai tanda bagi hukum, bagi al-Ghazâlî tidak boleh meninggalkannya, kecuali jika ada dalil yang mengarahkan untuk beralih kepada kandu-ngan makna teks. Bagi al-Ghazâlî, berpegang kepada teks lebih terpelihara, di saat tidak ada petunjuk bagi *mas̲lah̲ah* yang dimaksud oleh *syar'*. Tetapi jika ada dalil, maka men-*ta'lîl* dengan kandungan makna teks lebih utama. Karena yang menjadi *al-'illah* sekarang adalah *ma'nâ al-munâsib* yang sejalan dengan tujuan hukum dan menghasilkan ketetapan

hukum yang tidak jumud.

3. Per-*ijtihâd*-an pada *al-'illah* lebih umum dari *qiyâs*.
   Keberadaan *al-'illah* di kalangan *us̲ûliyûn* dipandang sebagai media untuk men-*ta'diyah* hukum, akibatnya *al-'illah* menjadi identik dengan *qiyâs*. Tetapi al-Ghazâlî melihatnya lebih umum sehingga ia menerima *al-'illat al-qâs̲irah*. Pengakuan atas sahnya *al-'illat al-qâs̲irah* menjadi cerminan bagi penerimaan *ma'nâ al-munâsib* (*al-h̲ikmah*) sebagai pengwajib hukum. Karena *ma'nâ al-munâsib* adalah penghubung (*al-jâmi'*) pada *qiyâs al-ikhâlah*, yaitu modus *qiyâs* yang dipandang sah oleh al-Ghazâlî. Sebaliknya, *qiyâs al-syabh* yang berpijak pada keserupaan *s̲îfah* (lahiriah) sebagai *al-jâmi'*, hanya dibolehkan dalam kondisi darurat, yaitu saat *ma'nâ al-munâsib* tidak dapat ditemukan.
   Perlu ditegaskan di sini, bahwa penerimaan *qiyâs al-syabh* didasari atas asumsi bahwa sifat --yang menjadi penghubung *furû'* kepada *as̲l*-- mengandung *al-h̲ikmah* (*mas̲lah̲ah*) tersembunyi yang sesuai dengan tujuan penetapan hukum. Ini menunjukkan bahwa hakikat *al-'illah* adalah *mas̲lah̲ah* yang dikandung oleh hukum sekaligus tujuannya (*maqâs̲id al-tasyrî'*).

Dengan pendiriannya ini, al-Ghazâlî menjadikan *ma'nâ munâsabah* sebagai dasar mengoperasionalkan *qiyâs*, sehingga hukum dapat dikembangkan melalui makna yang terkandung dalam teks (*mas̲lah̲ah*). Lalu ia merumuskan metode penemuan *ma'nâ munâsabah* dalam *masâlik al-'illah*. Melalui *masâlik al-'illah* al-Ghazâlî sampai pada kesimpulan berfungsinya *mas̲lah̲ah* sebagai *al-'illah* pengwajib hukum atau disebut sebagai *al-'illat al-ghâ'iyyah*. Ia menemukan bahwa *mas̲lah̲ah* menjadi penghubung antara hukum dengan perbuatan hukum. Ini dapat ditelusuri melalui *munâsabah* (kesesuaian) antara hukum de-

ngan perbuatan hukum.

Nilai *maslahah* dalam *nass al-syar'iyyah* ditelusuri melalui metode *munâsabah*. *Maslahah* yang disebutkan oleh *syar'* (*al-munâsib al-mû'aththir*), atau yang sejalan dengan penggunaan *syar'* (*al-munâsib al-mulâ'im*) dapat langsung diaplikasikan dalam metode *qiyâs*. *Ma'nâ al-munâsib* di sini menjadi pengwajib hukum (*al-'illah*) pada *asl* (*nass*) dan berfaedah untuk menta*'diyah* hukum kepada *furû'* yang memiliki *al-'illah* yang sama. Namun ketika sifat yang menjadi *al-'illah* pada hukum *asl* tidak memiliki *furû'* yang sama, apakah nilai *maslahah* yang dimilikinya tidak mempunyai kekuatan sebagai pengwajib hukum? Dalam kondisi ini, semestinya sifat yang dijadikan sebagai *al-sabab* bagi hukum, berfungsi sebagai *al-'illah* yang mewajibkan hukum bersama nilai *maslahah* (*al-hikmah*) yang dikandungnya. Dalam kondisi ini, *al-'illah* menjadi *al-'illat al-tasyrî'iyyah* yang membuat hukum menjadi ada dan tiada bersamanya.

Namun ternyata al-Ghazâlî tidak mengakui kekuatan *al-hikmah* pada *al-'illat al-qâsirah* sebagai pengwajib hukum, meskipun *al-'illat al-qâsirah* diterima keberadaannya sebagai *al-'illah* karena mengandung *maslahah* yang tersembunyi. Di sini terlihat sikap al-Ghazâlî yang tidak konsisten, padahal pada *al-'illat al-qâsirah* juga terdapat nilai *maslahah* yang secara operasional pada *qiyâs* disebutnya sebagai *ikhâlah*. Namun al-Ghazâlî justru memilih berhenti pada makna *lughawî* dari sifat yang disebutkan teks *nass*. Ia khawatir, jika hal ini dibolehkan akan dapat mengakibatkan rusaknya kaedah *syar'*. Selain itu, peluang ini akan dapat menimbulkan perdebatan *jadaliyyah* pada *syar'*, sesuatu yang menurutnya terlarang dan tabu dalam syariat.

Berbeda jika sifat tersebut memiliki *furû'* yang serupa, pertemuan sifat pada *asl* dengan sifat pada *furû'* dianggap sebagai pertemuan dua *maslahah*. Oleh karena itu, *wasf*

zahîr munḏabiṯ yang *ghayr munâsib*, kembali kepada *qiyâs al-syabh*, ia hanya bisa di-*ta'diyah* melalui keserupaan sifat. Penulis menyimpulkan, bahwa al-Ghazâlî telah sampai kepada wacana keberadaan *al-'illat al-tasyrî'iyyah*, tapi tidak bisa di-*qiyâs* karena tidak bersifat *qiyâsî*. Jadi al-Ghazâlî menganggap keberadaan *al-'illah* ini tidak penting, karena hukum bisa didapat dari *nas̱s̱* secara tekstual. Perlu juga digaris bawahi, bahwa al-Ghazâlî membahas masalah ini dalam konteks *qiyâs*, sehingga ia memandangnya dari sudut pandang *as̱l* dan *furû'*. *Al-'Illah* dikatakan *qâs̱irah* karena meninjau tidak adanya *furû'* bagi masalah yang diteliti, dikatakan *istidlâl al-mursal*, karena kasus yang diteliti tidak memiliki sandaran yang dapat dijadikan *as̱l*.

Dapat disimpulkan dari pemikiran al-Ghazâlî, bahwa nilai *mas̱laẖah* pada sifat yang tidak memiliki *furû'* (*al-'illat al-qâs̱irah*), tidak memiliki kekuatan sebagai pengwajib hukum, ia hanya dipandang sebagai *al-ẖikmah* yang hanya berfungsi sebagai penambah keyakinan dalam menerima ketetapan hukum *syar'*. Lalu bagaimana dengan nilai *mas̱laẖah* pada *furû'* yang tidak memiliki *as̱l*, atau yang sering disebut dengan *al-mas̱laẖat al-mursalah*. Al-Ghazâlî menyebutnya sebagai *al-mulâ'im al-mursal* atau pada tataran operasional disebut sebagai *istidlâl al-mursal* dan *istis̱lâẖ*. Ternyata al-Ghazâlî menerimanya pada tingkatan *ḏarûrah* dan *ẖâjiyyah*, sementara *al-mas̱laẖat al-mursalah* pada tingkat *taẖsîniyyah*, al-Ghazâlî mensyaratkan adanya *syahâdah syar'*.

Al-Mas̱laẖat al-mursalah memiliki akar yang kuat dalam metode al-Ghazâlî, ia muncul dalam pembahasan tentang *masâlik al-'illah*. Dalam penemuan *al-'illah* melalui metode *munâ sabah*, al-Ghazâlî membagi *al-munâsabah* menjadi *al-munâsib mu'aththir*, *al-munâsib al-mulâ'im* dan *al-munâsib al-gharîb*. Ketiga *al-munâsib* ini diklasifikasi berdasar tingkat pengakuan

syara' (*syahâdat al-syar'*) terhadapnya, atau dengan kata lain; ditinjau dari lazim-tidaknya ia digunakan oleh *al-Syâri'* secara tekstual. Dari sini muncullah *istidlâl al-mursal*, yaitu *munâsabah* yang tidak ada persaksian khusus dari *syar'*, tapi memiliki keterikatan yang kuat dengan nilai-nilai yang secara universal diakui oleh *nass* (*qadâya al-jumâliyyah*). Klasifikasi yang terakhir ini dikenal sebagai *al-Maslahat al-mursalah* dalam terminologi ulama lain.

Al-Maslahat al-mursalah di sini menjadi *al-'illah* yang mewajibkan hukum sehingga dapat diistilahkan dengan *al-'illat al-tasyrî'iyyah*. Berbeda dengan *al-'illat al-qiyâsiyyah* yang menjadi pengwajib hukum pada *asl* sekaligus pada *furû'* ketika *furû'* memiliki *al-'illah* yang sama dengan *asl*. Dengan demikian, *al-'illah* (*al-maslahah*) memiliki kekuatan sebagai pengwajib hukum ketika nilai *maslahah* ditemukan pada *asl* (*nass*) dan *furû'*. Adapun nilai *maslahah* pada *asl* yang tidak memiliki *furû'*, tidak memiliki kekuatan sebagai pengwajib hukum. Adapun nilai *maslahah* yang ada pada *furû'*, tidak memiliki kekuatan jika ia tidak memiliki *asl*, kecuali jika ia sejalan dengan penggunaan *syar'* dan tidak bertentangan dengan *nass* yang berlaku khusus. Hal ini menurut penulis sudah cukup untuk menggambarkan metode yang dipakai al-Ghazâlî untuk penalaran *ta'lîlî*.

Penalaran *ta'lîlî* adalah penalaran yang berupaya menggunakan *al-'illah* sebagai alat utamanya. Keberadaan *al-'illat al-tasyrî'iyyah* pada penalaran *ta'lîlî* berguna untuk mengetahui apakah suatu ketentuan dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena *al-'illah* yang mendasarinya telah berbeda. Atau pemahaman terhadap *al-'illah* masih tetap seperti sediakala, tetapi maksud tersebut akan tercapai kalau sekiranya hukum yang didasarkan atasnya diubah. Dari penelusuran terhadap pemikiran al-Ghazâlî dalam pembahasan terdahulu, dapat disimpulkan bahwa metode penalaran *ta'lîlî* Imam al-

Ghazâlî adalah:

1. Menemukan *al-'illah*, yaitu nilai *mas̲lah̲ah* atau *maqâs̲id al-tasyrî'*, atau dikenal dengan *al-'illat al-ghâ'iyyah* pada kasus yang diteliti. Bisa saja akan ada beberapa nilai *mas̲lah̲ah* yang muncul.
2. Menetapkan *al-'illat al-tasyrî'iyyah* pada kasus baru yang diteliti dan tidak memiliki ketetapan dari *nas̲s̲ al-syar'î*.
3. Menunjukkan relevansi *al-'illah* dengan ketetapan hukumnya.
4. Membuktikan bahwa *al-'illah* sejalan dengan penggunaan *syar'*
5. Membuktikan bahwa *al-'illah* tidak bertentangan dengan *nass al-syar'iyyah* baik yang menolak atau mengakuinya.

Penulis menyadari bahwa penelitian yang penulis laksanakan masih belum cukup untuk merumuskan metode penalaran *ta'lîlî*, apa yang penulis kemukakan hanyalah kajian atas pemikiran dari seorang tokoh yang tentunya tidak memadai untuk merumuskan satu metode. Apalagi penelitian ini masih berkutat pada tataran teori. Penulis menganjurkan agar penelitian ini dilanjutkan dengan kajian yang melibatkan ragam pemikiran dari tokoh-tokoh yang dipandang memiliki kompetensi, dan menempuh metode *istiqrâ'î*. Penulis yakin, penelitian ini tidak akan tuntas jika tidak menelusuri keberadaan *al-sabab* sebagai *al-'illah* pada ragam *nass* yang memakai *al-sabab* dan *mah̲l al-h̲ukm*.

Daftar Pustaka

I

Al-Ab Luys Ma‘lûf al-Yasû‘î, *al-Munjid*, Beirut: al-Kathûlîkiyyah li al-Abâ’i al-Yasû‘iyyah, t.th.

Abû Dâwd, Sulaymân ibn al-Asy‘ath al-Sajistânî, *Sunan Abû Dâwd*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994

Abû al-Qâsim, Muhammad ibn Ahmad ibn Juzay, *Taqrîb al-Wusûl ilâ ‘Ilm al-Usûl*. Yordan: Dâr al-Nafâ’is, 2002.

Abû Zahrah, Muhammad, *al-Mazâhib al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Âdâb, t.th.

______, *“Al-Ghazâlî al-Faqîh” dalam Abû Hâmid al-Ghazâlî*, Mesir: al-Majlîs al-A’lâ li Ri‘âyat al-Funûn wa al-Âdâb wa al-‘Ulûm al-Ijtimâ‘iyyah, 1962 M/1382 H

______ , *Usûl al-Fiqh,* t.tp., t.th.

Adîb Sâlih, Muhammad, *Tafsîr al-Nusûs fî al-Fiqh al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Islâmî, t.th.

Ahmad ibn Mansûr, *al-Usûl al-Wâdihât fî Syarh al-Waraqât*, Mesir: Dâr al-Ridâ, t.th.

'Ali 'Audah, *Konkordansi Qur'ân, Panduan dalam Mencari Ayat Qur'ân*, cet. II, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1997

'Alî Hasb Allâh. *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1982.

'Alî al-Khafîf, *Muhâdarât fî Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, Kairo: Ma'had al-Dirâsât al-'Arabiyyah al-'Aliyyah, 1956

Alyasa Abubakar, "Beberapa Penalaran Fiqh dan Penerapannya" dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Al-Âmudî, *Al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

'Âsyûr, Muhammad Tâhir, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2005

Al-Ayyûbî, Muhammad Hisyâm, *al-Ijtihâd wa Muqtadayât al-'Asr*, Oman: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Bannânî, *Hâsyiyyah al-'Allâmah al-Bannânî 'alâ Syarh al-Jalâl Syams al-Dîn ibn Ahmad al-Mahallî 'alâ Matn Jam' Jawâmi'*, Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995

Al-Bûtî, Muhammad Sa'îd Ramadân, *Dawâbit al-maslahah*, Beirut: Mû'assisah al-Risâlah, 1992.

Al-Dabûsî, Abû Zayd, *Taqwîm al-Adillah fî Usûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001

Al-Dardîr, Ahmad, *Tuhfat al-Ikhwân*, Surabaya: Maktabah al-Saqâfiyyah, t.th.

Departeman Agama RI, *Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Syari'ah*, Jakarta: Depag RI, 1998

Effendi, Satria, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2005

Fat<u>h</u>î al-Duraynî, *al-Manâhij al-U<u>s</u>ûliyyah fî al-Ijtihâd bi al-Ra'y fî al-Tasyrî' al-Islâmî*, Damsyik: Dâr al-Kitâb al-Hadîth, 1975

Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-U<u>s</u>ûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

______, *Syifâ' al-Ghalîl; Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999

______, *Al-Mankhûl min Ta'lîqât al-U<u>s</u>ûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.

______, *Asâs al-Qiyâs*, Riyad: Maktabah al-'Ubaykân, 1993.

______, *al-Iqti<u>s</u>âd fî al-I'tiqâd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988

______, *I<u>h</u>yâ' 'Ulûm al-Dîn*, Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.

______, *Mi'yâr al-'Ilm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.

Al-<u>H</u>afnâwî, Ibrâhîm, *Mu<u>st</u>ala<u>h</u>ât al-Fuqahâ' wa al-U<u>s</u>ûliyîn*, Mesir: Dâr al-Salâm, cet. II, 2007

Hasan Bisri, Cik, *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Jakarta: Prenada Media, 2003

<u>H</u>usayn <u>H</u>âmid <u>H</u>assân, *al-<u>H</u>ukm al-Syar'î 'ind al-U<u>s</u>ûliyîn*, Kairo: Dâr al-Nah<u>d</u>ah al-'Arabiyyah, 1972

Ibn al-<u>H</u>âjib, *Mukhta<u>s</u>ar al-Muntahâ al-U<u>s</u>ûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 2000

Ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalânî, *Fat<u>h</u> al-Bârî fî Syar<u>h</u> <u>S</u>a<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhârî*, Kairo: Dâr Masr, 2001

Ibn Hazm al-Andalusî, *Mulakhkhas Ibtâl al-Qiyâs wa al-Ra'y wa al-Istihsân wa al-Taqlîd wa al-Ta'lîl*, Damsyik: Jâmi'ah Dimasyq, 1960

______, *al-Ihkâm fî Usûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, Riyadh: Dâr al-Salâm, 1999

Al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât*, Singapura: Al-Haramayn, t.th.

Al-Jurjâwî, *Hikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuhu*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999

Al-Juwaynî, Abî al-Ma'âlî 'Abd al-Mâlik ibn Yûsuf, *Al-Burhân fî Usûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997

______, *al-Waraqât* (dalam *al-Nufahât*), Singapura: al-Haramayn, t.th.

Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.

Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1990

Ibn al-Subkî, Tâj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb ibn 'Alî, *Jam' Jawâmi'*, (Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995)

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Syifâ' al-'Alîl fî Masâ'il al-Qadâ' wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'lîl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988

______ , *I'lâm al-Muwâqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1955

Ibn al-Subkî, *Tabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, Kairo: Matba'ah 'Isâ al-Bâb al-Halabî, t.th.

Khallâf, 'Abd al-Wahhâb, *Masâdir al-Tasyrî' al-Islâmî*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.

______, *'Ilm Usûl al-Fiqh*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978.

Al-Khatîb, Ahmad ibn 'Abd al-Latîf, *al-Nufahât 'alâ Syarh al-Waraqât*, Singapura: al-Haramayn, t.th.

Al-Khatîb, 'Abd al-Karîm, *Sadd Bâb al-Ijtihâd wa Mâ Tarattaba 'Alayh*, Beirut: al-Risâlah, 1984

Khudarî Bikk, Muhammad, *Usûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988 M/ 1409 H.

______, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Fikr, cet. II, 1967

al-Mahallî, Jalâl Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad, *Syarh Matn Jam' Jawâmî'*, Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995

Muhammad Mûsâ, Sayyid, *Al-Ijtihâd*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîthah, t.th.

Mustafâ Syalabî, Muhammad, *Ta'lîl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1981

Mustafâ Zayd, *Al-Maslahah fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Tûfî*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1964.

Mustafâ Sa'îd al-Khinnî, *Athr al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Usûliyyah*, Mû'assisah al-Risâlah, 2000.

Munif Suratmaputra, *Filasafat Hukum Islam al-Ghazali Mashlahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.

Al-Nasafî, *Kasyf al-Asrâr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986

Al-Nawawî, *Syarh Sahîh Muslim*, Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.

_______ , *Minhâj al-Tâlibîn*, Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Halabî, t.th.

Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law*, Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 1994

Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984

Al-Qurtubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*, Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.

Rabî‘, ‘Abd Allâh, *al-Qat‘iyyah wa al-Zanniyyah fî Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Nahâr, 1996

Al-Râzî, *al-Mahsûl fî ‘Ilm Usûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988

Sadr al-Syarî‘ah, *al-Tawdîh li Matn al-Tanqîh fî Usûl al-Fiqh*, (dalam *Syarh al-Talwîh ‘alâ al-Tawdîh*), Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

Al-Sam‘ânî, Abû al-Muzaffar, *Qawâti‘ al-Adillah fî al-Usûl*, Beirut: Mû’assisah al-Risâlah, 1996

Al-Sarakhsî, *Kitâb al-Mabsût*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989

Al-Sâyîs, Muhammad ‘Alî, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

Smith, Margaret, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam Al-Ghazali*, terj. Amrouni, Jakarta: Riora Cipta, 2000

Sya‘bân Muhammad Ismâ‘îl. *Dirâsât Hawl al-Ijmâ‘ wa al-Qiyâs*. Kairo: Dâr al-Nahdah al-Misriyyah, 1993.

Al-Syâfi‘î, Muhammad ibn Idrîs. *al-Risâlah fî al-Usûl al-Fiqh*. Tahqîq Ahmad Muhammad Syâkir, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

________, *al-Um*. Beirut: Dâr al-Fikr, cet. II, 1403H/1983M.

Al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2005

Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA, *Hukum Perjanjian Syariah*, Jakarta: Rajawali Press, 2007

Al-Syarbînî, *al-Taqrîr 'alâ Hâsyiyah al-Bannânî*, Libanon: Dâr Ibn 'Abûd, 1995

Al-Syarwânî, *Hawâsyî*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997 M/1418 H

Al-Syâtibî, *al-I'tisâm*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.

_______, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarî'ah*, Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyyah, t.th.

Al-Syayrâzî, Abû Ishâq, *Al-Lum' fî Usûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. III, 2003

Al-Syuyûtî, *al-Asybâh wa al-Nadâ'ir*, Singapura: al-Harâmayn, cet. 2, 1960

Al-Syawkânî, Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad, *Irsyâd al-Fuhûl*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

________, *al-Sayl al-Jarâr; al-Mutadâfiq 'alâ Hadâ'iq al-Azhâr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-Taftâzânî, *Syarh al-Talwîh 'alâ al-Tawdîh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Turkî 'Abd Allâh, *Usûl al-Mazhab al-Imâm Ahmad*, Riyad: Maktabah al-Riyâd al-Hadîthah, t.th.

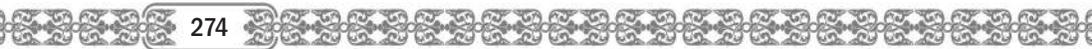
Al-Turmudhî, *Jâmi' al-Turmudhî*, Riyadh: Dâr al-Salâm, 1999

Wahbah al-Zuhaylî. *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986

Yûsuf al-Qaradawî, *Dirâsah fî Fiqh Maqâsid al-Syarî'ah; Bayna al-Maqâsîd al-Kulliyyah wa al-Nusûs al-Juz'iyyah*, Mesir: Dâr al-Syurûq, 2006

Al-Zarkasyî, *al-Bahr al-Muhît*, Kairo: Dâr al-Kutub, cet. ketiga, 2005

Zakariyyâ al-Ansârî, *Ghâyat al-Wusûl*, Semarang: Toha Putra, t.th.

Glosari

A

'Âdiyyah; kebiasaan/adat, sesuatu yang bersifat adat

'Ajm; orang-orang non Arab.

Asbâb al-nuzûl; sebab turunnya ayat (dalil empiris).

Asbâb al-wurûd; sebab bagi sebuah hadis Nabi Saw.

Al-'Amd; sengaja.

Al-Ajlâ; yang sangat jelas, lawan katanya *al-akhfâ* yang tersembunyi.

Ajnabiyyah; asing, bukan mahram.

'Aqliyyah; asal kata *'aql*, logika pemikiran.

Asyâ'irah; pengikut Abû Hasan al-Asy'arî

Ashâb al-ra'y, kelompok yang mengedepankan nalar.

A*al-Awlâ*; yang lebih utama

'Azîmah; sesuatu yang dari semula disyariatkan tanpa terkait dengan faktor lain, lawannya adalah *rukhsah* yang terkait dengan faktor *masyaqqah* (kesulitan).

B

Bâ'ith; motivasi.

Barid; ukuran jarak.

Bid'ah; perbuatan yang tidak memiliki dasar ajarannya dalam agama.

D

D̲arûrah; bersifat primer.

D̲arûrî; pengetahuan yang diperoleh tanpa melalui proses penalaran.

D̲abṯ; perincian, ukuran

Al-Dilâlah; petunjuk; misalnya bintang adalah *al-dilâlah* bagi kiblat (tanpa ada hubungan sebab akibat).

Al-Dulûk; condong matahari.

F

Fâ'idah; manfaat, secara kebahasaan berarti sesuatu yang dihasilkan dari ilmu atau harta.

Fâsid; rusak/sesuatu yang salah.

Fuqahâ'; bentuk jamak dari *faqîh*, bermakna para ahli hukum Islam (ahli fikih).

G

Ghâliban; biasanya/secara umum.

Al-Ghard̲/maqâs̲id al-tasyrî'; maslahat yang hendak dicapai, atau yang lazim disebut sebagai *al-h̲ikmah*.

Gharîb; asing/dianggap ganjil.

Ghayr z̲ahîr mund̲abiṯ; tidak jelas dan tidak terukur.

Ghanîmah; harta rampasan perang.

H

H̲add/h̲udûd; hukuman (*'uqûbah*) yang telah ditentukan kadarnya oleh *syar'*.

Al-H̲âjah; kebutuhan sekunder.

Al-H̲ikmah; rahasia-rahasia syariat di balik penetapan hukum.

Hissiyyah; hal-hal konkret yang inderawi.

Al-Husn wa al-qubh; baik dan buruk, merupakan salah satu topik perdebatan tentang kemampuan akal dalam mengenal baik-buruknya suatu perbuatan.

Hukm al-taklîfî; membebankan *mukallaf* untuk melaksanakan sesuatu, meninggalkan sesuatu, atau memberi kebebasan bagi *mukallaf* untuk memilih antara mengerjakan atau meninggalkan sesuatu.

Hukm al-wad'î; bermaksud untuk menetapkan hubungan antara *al-sabab* dengan *musabbab* atau antara *syart* dengan *masyrût* atau antara *mâni'*(penghalang) dengan *mamnû'* (yang dihalangi).

I

Ibdâ' al-hikmah; menjelaskan tujuan dibalik pensyariatan suatu hukum syariat.

Ibdâ' munâsabatiha li al-hukm; mengemukakan kesesuaian *al-'illah* dengan hukumnya.

Al-Idâfah; penyandaran.

Iftâr, berbuka puasa.

Al-Îjâb; pewajiban.

Ijtimâ'; penyatuan, berhimpun.

Ijmâ'; kesepakatan ulama tentang suatu hukum.

Ijtihâd; mengerahkan kemampuan secara bersungguh-sungguh untuk menggali hukum.

Ikhâlah; isyarat bagi sesuatu yang terbisik dalam hati, atau sesuatu yang *ma'qûl* dan mungkin untuk dikemukakan.

Ikhtiyâr; pilihan, adanya kehendak sendiri.

Al-'Illat al-ghâ'iyyah; yaitu tujuan pensyariatan (*maqâsid al-*

tasyrî') yang dipandang sebagai motivasi (*al-bâ'ith*) bagi *al-Syâri'*.

Al-'Illat al-qâsirah; adalah alasan logis yang tidak melampaui wilayah di mana ia didapatkan, artinya ia hanya berlaku khusus pada *nass*, baik ia didapati secara jelas pada *nass*, atau melalui penalaran (*mustanbatah*). Contohnya, alasan logis dalam pengharaman riba pada mata uang emas dan perak, di mana alasan logis pengharamannya adalah lebih kurangnya harga.

Al-'Illat al-muta'addiyyah; adalah alasan logis yang melampaui tempat di mana ia ditemukan, keberlakuannya tidak hanya terbatas pada *nass*, tapi juga pada selain *nass*. Misalnya sifat memabukkan pada *khamr*, kondisi sesuatu sebagai makanan pada masalah zakat, dan pada contoh pembunuhan yang bersifat sengaja dan termotivasi oleh permusuhan.

Al-Îmâ'; peringatan, petunjuk yang terkandung dalam teks.

Istidlâl mursal/istislâh; adalah usaha penemuan hukum pada kasus yang tidak ada *nass*-nya dengan berpegang kepada *maslahah* tanpa persaksian dari *asl* (teks *nass*) tertentu.

Istinbât; kegiatan ijtihad dalam rangka penemuan hukum.

Istiqrâ'; secara induktif/generalisasi dari kasus-kasus.

Al-Istitâ'ah; kemampuan.

Ittifâq; disepakati.

I'tibâr mâ ya'ûl; salah satu bentuk metafora (*mâjaz mursal*) dengan menyebutkan sesuatu dengan apa yang akan terwujud padanya di masa yang akan datang. Misalnya memanggil ayah untuk seorang lelaki yang belum kawin.

J

Jadaliyyah; perdebatan/debat kusir.

Jumhûr al-‘ulamâ’; mayoritas ulama

Lughawiyyah/lughawî; asal kata *lughah*, berarti secara kebahasaan/ secara etimologis.

K

Kalâm; ilmu kalam/teologi.

Al-Kasb; perbuatan manusia

Al-Khat’; salah atau bermakna perbuatan yang tidak sengaja.

Khayyâlî, bersifat abstrak.

Khiṯâb Allâh; sapaan Ilahi.

Kulliyyat al-khams; lima hal pokok yang bersifat umum.

M

Majâz; metafora, makna konotatif.

Al-Ma‘nâ al-mukhayyal; makna yang abstrak.

Masafah qaṣr; batasan jarak bagi berlakunya *jam‘-qaṣr* shalat.

Mâturîdyyah; pengikut Abû Manṣûr al-Mâturîdî dalam bidang akidah/teologi.

Masâlik al-‘illah; cara menemukan ilat (causa efektif), dalam *uṣûl al-fiqh* berarti pembahasan tentang cara-cara yang menunjukkan keberadaan *al-‘illah* pada suatu dalil.

Maṣdar; infinitif, sumber atau asal.

Masyaqqah, kesulitan.

Masyaqqah tikrâr, kesulitan karena berulang-ulangnya suatu perbuatan seperti shalat misalnya.

Manâṯ al-ẖukm; tempat bergantung hukum; sesuatu yang dijadikan oleh *al-Syâri‘* sebagai tempat penyandaran hukum dan tanda atas hukum.

Mithliyyah; hal yang semisal.

Al-Mû'aththir; yang mewujudkan.

Al-Mu'arrif; tanda.

Mulghâ; ditolak.

Munâsabah; kesesuaian.

Mutakallimîn; kelompok ulama ahli teologi.

Mutanâza' fîh; hal yang diperselisihkan.

Munâsabah; adalah sesuatu yang sejalan dengan dengan *maslahah*, yang mana jika hukum disandarkan kepadanya, akan terwujud tatanan yang dikehendaki oleh ketetapan hukum. Jika *sîghat al-nass* memiliki makna *lughawiyah* yang dipahami secara tekstual dari kata, maka *sîghat al-nass* juga memiliki kandungan pengertian (*ma'nâ munâsabah*) yang sesuai dengan tujuan penetapan hukum, yaitu *maslahah* yang ingin dicapai. Nilai *maslahah* inilah yang biasanya disebut sebagai *al-hikmah*.

Al-Munâsibat al-mû'aththirah; yaitu *ma'nâ munâsabah* yang secara jelas diakui bahkan disebutkan oleh *al-Syâri'* dalam *nass-nass* syariat.

Al-Munâsibat al-mulâ'imah; yaitu *ma'nâ munâsabah* yang ada pada suatu hukum yang termasuk dalam jenis *munâsabah* yang diakui *syar'* secara umum. Contohnya *masyaqqah* yang diberikan *rukhsah* karenanya.

Al-Munâsibat al-gharîbah; yaitu *ma'nâ munâsabah* yang tidak termasuk dalam jenis *al-munâsib* yang diakui secara umum, bahkan tidak jelas adanya pengakuan *syar'*.

Al-Muthbit li al-hukm; yang berperan sebagai penetap hukum.

Muqaddimah; premis.

mustathnâ'; yang dikecualikan.

N

Nabîdh; minuman memabukkan yang diperas dari buah kurma.

Nazarî; dipahami melalui penalaran.

Naqdiyyah; mata uang (pada penetapan riba emas dan perak).

Naqliyyah/naql, transfer/berpindah; dalil *naqliyyah* adalah dalil yang ditransfer secara oral atau tertulis, dalam hal ini yang dimaksud adalah al-Quran dan al-Hadis.

Naskh; pembatalan.

Nass; dasar hukum Islam berupa Alquran dan Hadis (dalil normative), bentuk jamaknya *nusus* dan sering juga disebut *nusus al-syar'î*.

Natîjah; kesimpulan.

Q

Qadâ'; melakukan di luar waktu yang ditentukan.

Qadâya jumaliyyah; preposisi umum.

Qarînah; petunjuk.

Qat'î; bersifat pasti.

Qisâs; hukuman setimpal.

Qiyâs; menemukan *al-'illah* pada *asl* untuk menetapkan (*ithbât*) hukum pada masalah cabang.

Qudrah; kemampuan berbuat.

Qût; makanan pokok.

R

rukhsah; keringanan hukum/hukum yang ditetapkan sebagai bentuk keringanan karena terkait dengan suatu faktor.

Rajam; hukuman khusus untuk pezina yang telah menikah.

S

Al-S̲abî; kanak-kanak.

Safar; melakukan perjalanan/musafir

S̲arîh̲ (*s̲arîh̲ nas̲s̲*); jelas; dalil (al-Quran/al-Hadis) yang jelas.

S̲îfah; sifat; sesuatu yang disebutkan secara tekstual dalam *nas̲s̲* yang diduga sebagai tempat bergantung hukum. Dengan kata lain, *s̲îfah* adalah objek hukum.

S̲îghat al-nas̲s̲; lafaz/teks al-Quran dan al-Hadis.

T

Ta'bbudî; bersifat ibadah, hal di mana nalar manusia tak akan mampu menjangkaunya. Karena akal manusia tidak memiliki dasar untuk menalar masalah ibadah, apalagi menetapkan tatacaranya.

T̲abi'iyyah; kebiasaan-kebiasaan umum yang merupakan tabiat manusia atau instink.

Tah̲qîq; memastikan, mewujudkan, *tah̲qîq mas̲lah̲at al-'âmmah*; mewujudkan kemaslahatan umum.

Ta'âwwun; tolong-menolong.

Ta'diyah; berpindah, transformasi.

Tah̲qîq manât̲ al-h̲ukm; secara operasional berarti memastikan tempat bergantungnya hukum sebagai dasar penetapan hukum.

Tah̲sîniyyah; kebutuhan yang bersifat pelengkap.

Takhfîf; meringankan.

Takhmîr; menutup kepala.

Taklîf mâ lâ yut̲âq; pembebanan sesuatu yang di luar kemampuan seseorang untuk melakukannya.

Ta'lîl berarti menjelaskan *al-'illah* bagi sesuatu (*tabyîn 'illat al-syay'*) dan menetapkannya dengan dalil (*ithbatuhu bi al-dalîl*). *Ta'lîl* juga diartikan sebagai sesuatu yang dicarikan dalil padanya dengan perantaraan *al-'illah* atas apa saja yang di-*'illah*-kan.

Ta'lîlî; berasal dari kata *ta'lîl* yang diberi huruf *yâ' nisbah*, kata ini berarti menjelaskan *al-'illah* bagi sesuatu dan menetapkan *al-'illah*-nya.

Ta'diyat al-h̲ukm; memberlakukan hukum yang ditetapkan oleh *nas̲s̲* secara tekstual kepada kasus lain yang tidak tetapkan hukumnya oleh *nas̲s̲*.

Al-Tanbîh; peringatan; dipahami dalam kandungan teks.

Tanqîh̲ manât̲ al-h̲ukm; verifikasi tempat bergantung hukum, dapat dipahami sebagai usaha untuk menunjukkan tempat bergantungnya hukum pada *nas̲s̲* yang memiliki beberapa hal yang mungkin menjadi tempat bergantung hukum. Dengan kata lain, bersamaan dengan *s̲îfah* yang disebut *nas̲s̲* terdapat sifat-sifat lain sehingga harus di-seleksi.

Taqyîd al-mut̲lâq; yaitu pembatasan lingkup.

Tarjîh̲; menetapkan salah satu sebagai lebih kuat/atau lebih tingi tingkatannya dari yang lain.

Tat̲yîb; memberi wewangian.

Tawqîfî; bersifat ketetapan Allah yang tidak bisa dinalar.

U

'Umûm al-balwâ; mewabah ke segala sektor.

'Urfiyyah; asal kata *'urf*, kebiasaan umum.

Us̲ûliyûn; para ahli ilmu usul fiqh.

W

wahm; adalah ibarat dari kecenderungan jiwa tanpa ada suatu sebab yang mengarahkannya.

Waṣf ẕahîr munḏabiṯ; sifat yang jelas dan terukur

Z

Ẕâhiriyyah; kalangan ulama yang mengikuti mazhab Zahiri yang dibangun oleh Dawd Zahiri.

al-zajr, efek jera

Ẕann; adalah ibarat dari pada kecenderungan dengan suatu sebab tertentu. Dengan kata lain, *ẕann* adalah keyakinan yang jelas namun masih ada kemungkinan sebaliknya

Indeks III

A

D

E

F

G

H

I

J

K

L

O

P

Q

R

Y

Z

Tgk. Jabbar Sabil, MA. Lahir di Aceh Timur, 3 Februari 1974. Setelah menyelesaikan pendidikan tingkat dasar dan menengah di desa kelahirannya Lhok Nibong, ia melanjutkan pendidikan ke Pesantren Ma'hadal 'Ulum Diniyyah Islamiyyah (MUDI) di Samalanga (Kab. Birueun). Setelah selesai enam tahun ia mengabdi di pesantren Raudhatul Ma'arif - Cot Trueng (Aceh Utara) mengajar selama dua tahun. Pada tahun 1998 ia masuk di Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry. Selesai S1 pada tahun 2003 ia kembali mengabdi di Pesantren MUDI sambil mengajar di STAI Al-Aziziyah. Tahun 2005 ia diangkat sebagai Penyuluh Agama Fungsional di Departemen Agama dan melanjutkan studi Konsentrasi Fiqh Modern di Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry (2008). Sekarang ia sedang meneruskan studinya pada Program Doktoral Fiqh Modern IAIN Ar-Raniry - Banda Aceh. Selain tugas pokok sebagai penyuluh agama ia juga mengajar di Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry dan Pesantren Modern Darul 'Ulum, ia juga aktif menulis di media massa, editor buku dan disain grafis. (jabbar.sabil@yahoo.com)

Apa yang sangat berkesan dalam buku ini adalah keseriusan dan kesungguhan penulis dalam mengungkapkan betapa sebenarnya metode kajian dan penetapan hukum (dari syariah ke fikih) berlandaskan *al-'illah* itu tidak kurang pentingnya, di samping tentu, metode-metode lain yang telah digunakan. Antara lain *qiyâsiyyah*, *istislâhiyyah*, *lughawiyyah*, *istihsâniyyah*. Menurut penulis, metode *ta'lîliyyah* ini bahkan seharusnya mendapat perhatian lebih lagi, mengingat betapa pola kehidupan manusia terus berkembang, yang dari itu, *'illah-'illah* baru dapat saja bermunculan. Para ulama besarpun seperti al-Ghazâlî misalnya, telah juga menggunakan metode ini sejak abad ke 6H/12M yang lalu. Dari itu pembaca yang menggemari ilmu *usûl al-fiqh* akan sangat mengambil manfaat dari buku ini, paling kurang akan terinspirasi darinya, dan akan menjadi bahagian dari langkah kajian selanjutnya. Kita patut berterima kasih kepada penulisnya yang telah dengan bersahaja merangkumnya. Selamat membaca!

Prof. Drs. Yusny Saby, MA, Ph.D - *Rektor IAIN Ar-Raniry*

Salah satu karakteristik hukum Islam adalah dinamis, dan oleh karenanya penalaran terhadapnya merupakan sebuah keniscayaan. Dalam karya ini, Jabbar telah berupaya memasuki diskursus ini, yaitu dengan melakukan eksplorasi terhadap pemikiran ulama besar Imam al-Ghazâlî, khususnya mengenai *al-'illah*. Upaya ini menarik, karena ia sangat relevan dengan diskursus pemikiran hukum Islam kontemporer. Dalam hal ini, penghargaan patut diberikan kepada karya penulis dan intelektual muda ini, terutama upayanya mengangkat khazanah intelektual Islam ke permukaan, yang dewasa ini cenderung diabaikan. Karya ini patut dibaca dan ditelaah oleh mahasiswa hukum Islam, peminat dan pengkaji hukum Islam.

Prof. Drs. Amirul Hadi, MA, Ph.D - *Guru Besar Sejarah dan Peradaban Islam IAIN Ar-Raniry*

Lembaga Kajian Agama dan Sosial (LKAS) adalah lembaga yang bertujuan membangun sumber daya manusia yang profesional guna pencerahan intelektualitas, moralitas, dan amal yang bakal melahirkan peradaban. Lembaga ini bergerak dalam penelitian, pengkajian, pelatihan dan penerbitan. Buku ini adalah salah satu terbitan LKAS selain penerbitan jurnal dan buletin.

LKAS
Lembaga Kajian Agama dan Sosial

LKAS - BANDA ACEH

Jl. Teungku Dihaji, Lorong Nyak Awan, No. 14 Lamdingin
Kecamatan Kuta Alam
Kota Banda Aceh, 23127
email: lkasnews@yahoo.co.id
www.lkas.org

ISBN 978-602-95838-2-3
9 786029 583823